

مطبوعات جامعة الكويت

الفكر السياسي الغربي

فلسفاته ومناهجه من أفلاطون إلى ماركس

تأليف
دكتور
محمد محمود ربيع

الكويت - ١٩٩٤ م

اهداءات ٢٠٠٢
المجلس الوطنى للثقافة والفنون والاداب
الكويت



مطبوعات جامعة الكويت



الفكر السياسي الغربي

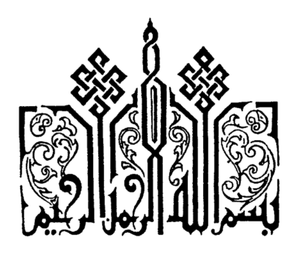
فلسفاته ومناهجه من أفلاطون إلى ماركس

تأليف

دكتور

محمد محمود ربيع

الكويت - ١٩٩٤ م



الإهــداء :

إلــى أســاتذتــي

إجـلالا وتقديـراً وعرفـانـا

المحتويات

أهداف الدراسة ومجالات اهتماماتها

مقدمة عامة :

توضح أهمية الأسلوب المنهجي في تقديم المادة العلمية، الخيارات المنهجية المتاحة، المنهج المقترح تطبيقه، الصراعات الفكرية حول الفلسفة السياسية، شرح بعض المصطلحات الأساسية المتداولة في حقل الدراسة.

الإطار الحضاري :

تعريف مختصر بالإطار الحضاري لكل مرحلة من المراحل الأربع التي مر بها الفكر السياسي الغربي والموضحة بفهرس المحتويات وذلك لإعداد القارىء لاستيعاب المؤثرات الاقتصادية / الاجتماعية والثقافية التي شاركت في إنضاج آراء كل مفكر، وبالمقابل مدى تأثير كل منهم في تطوير نفس ذلك الاطار الحضاري أو الأطر اللاحقة.

العينات والنماذج الفكرية :

دراسة عينات من كل مرحلة تعبر عن أشهر المفكرين المعاصرين لها وأهم الآراء التي صدرت عن كل منهم. يتخلل ذلك دراسة تفصيلية لإسهامات أربعة فلاسفة سياسيين كنماذج تطبيقية للمنهج المقترح لدراسة المادة. يمثل هذا الجانب التحليلي من العينات والنماذج **مجال الاهتمام الرئيسي الأول** للدراسة من حيث الحجم والمناهج والقضايا.

الدراسة المقارنة :

عقد مقارنات كلما أمكن ذلك بين أهم التيارات الفكرية وكذلك بين مواقف المفكرين السياسيين من الموضوعات الهامة في الفلسفات السياسية باعتبار أن المنهج المقارن من الأساليب الدراسية التي ازداد الاهتمام بها مؤخرا في تناول الفكر السياسي الغربي وليس فقط في تحليل النظم السياسية.

مقـدمـة عـامـة

حقل الفلسفة السياسية

كيفية فهمه ودراسته

صفحة

المبحـــث الأول

حول منهج تقديم المادة العلمية

كيف يمكن معـالجـة موضوع هذا الكتاب بأسلوب علمي يلبّي حاجات الدارس والمثقف؟ وبـالنسبـة للدارس بالـذات، سواء في المرحلة الجامعية الأولى أو في الدراسات العليا، كيف يمكن أن تتـلافى مثـل هذه المعـالجـة العوائق التقليدية في تعليم الفكر السياسي؟ نذكر من بين تلك ثلاثة عوائق أسـاسيـة تعـترض الطـرح العلمي لكثـير من المـوضـوعـات السيـاسية والاجتماعية وهي: التلقين، افتقار الدارسين إلى المهارات الفكرية الكافية، عدم القدرة على الاعتماد على النفس في متـابعـة الـدراسة أو عند التطبيق. [1] ولا تخفي العلاقة الجدلية بين هذه العوائق بصفتها علاقة بين أسباب ونتائج تقلل محصلتها النهائية من درجة الاستيعاب ومن إيجابية الدارس لأن كلا منها يمثل السبب بالنسبـة للعـائق الـذي يليـه وبنفس الـترتيب. وستقتصر الإشارة في المبحثين الأول والثاني على وسـائـل التغلب على هذه العـوائق في علاقتهـا بالهدف المحدد في البداية وهو اقتراح أسلوب علمي لتناول الموضوع يلبي حاجات الدارس والمثقف.

بالنسبـة للتلقـين ـ وسـواء كانت المادة العلمية مكتوبة أو مشروحة ـ فإن من أهم أوجه النقد الموجهة إلى هذا الأسلوب هو أنه أحادي الجانب لتركيزه على حشو ذهن الدارس بالمعلومات. قد يستطيع هذا الدارس عن طريق الاستظهار تقديم إجابة صحيحة على أسئلة الامتحانات. لكن مثل هذا المعيار خادع لأنه إذا طلب منه الاعتماد على نفسه في عقد مقارنات في صميم ما درس فإنه سيفشل تماما. كذلك فإنه لن يكون أكثر توفيقا إذا طلب منه كتابة بحث أو وضع تقرير يوضح فيه رأيه في هذه المادة العلمية أو تقويم أية مادة مشابهة أو الاستفادة من المادة المدروسة في عمل تطبيقات في حالات مماثلة. يكشف هذا فشـل أسلوب التلقـين المنتشـر في بعض الجـامعـات العـربيـة وفي المؤلفـات الصـادرة عنهـا. فهـذا الأسلوب وإن كان هو الأسهـل في عملية جني المعرفة، إلا أن مدى

---

١ ـ أنظر للكاتب: «تطوير التعليم في حقل العلوم السياسية كأداة للتنمية»، في: مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد ١٣، ٢، الكويت صيف ١٩٨٥، ص ٢٣ ومابعدها. أنظر أيضا:

David Jacques, "Designing the Sequence of a Course", in: Donald A. Bligh, ed., Methods and techniques in post-secondary education, educational studies and documents, UNESCO, No.31, Paris 1980, pp. 17, 18. Ina Schlesinger, "Understanding Political Science (A Matter of Skills)", in: Politics in Perspective (Teaching Political Science), Vol. 8,2, Jan. 1981, pp. 175, 176. This periodical will be referred to hereunder as: T.P.S.

كفاءته تصبح محل شك حالما يتعدى اهتمام الكاتب أو الشارح مجرد الهدف المتواضع لتقديم المعلومة ليشمل أهدافا أبعد توجه مزيدا من الاهتمام إلى تنمية المهارات الفكرية للدارس وتمكينه مستقبلا من الاعتماد على نفسه في الدراسة والتطبيق.

كيف يمكن مواجهة مضار التلقين؟ هل بتقديم المادة العلمية كمجموعة معارف، أم كمنهج بحث يساعد على إجراءات دراسات لاحقة، أم اتباع الأسلوبين معا؟ إن الفرق بين الأسلوبين هو الفرق بين «القالب»، «والمنهج». فالاكتفاء بنمط جني المعرفة عن طريق صب المعلومات في الذهن يؤدي في أحسن حالاته إلى «قالب» أو نموذج موحد سواء بالنسبة للمعرفة أو الدارسين، وذلك وفقا لاستراتيجية تعليمية جامدة تفرض التماثل ولا تتسامح إزاء تعدد الوسائل للتوصل إلى الحقائق وتطبيقها، لأن التعدد في هذه الحالة يعتبر خروجا على القالب الحديدي الموضوع سلفا. خلافا لذلك، فإن أسلوب «المنهج» لا يتعارض مع إعطاء المعرفة ولكنه في نفس الوقت لا يفرض وإنما يقترح ويترك مجالا واسعا لإسهام المشاركين في العملية التعليمية من أساتذة ودارسين.

هناك صور أخرى مشابهة لهذا الخلاف بين الأسلوبين أي بين المتحمسين لأسلوب القالب والمدافعين عن أسلوب المنهج كما هو الحال مثلا في المنازعات بين الأحزاب السياسية أو بين أتباع الايديولوجيات المتعارضة. يتبادل هؤلاء الاتهامات بالجمود والديكتاتورية من جانب، أو اتهامات بالانحراف والمروق من جانب آخر، وفقا لموقع كل فريق من قضية القالب والمنهج. لهذا فإن الهدف من المبحثين الأول والثاني من المقدمة العامة هو بيان أهمية المنهج في التقليل من الآثار السلبية للتلقين في قاعة الدرس وفي الممارسة السياسية، مع التأكيد على أفضلية إعداد كوادر بشرية إيجابية قادرة وليس قوالب سلبية عاجزة. مثل هذا الهدف يمكن تحقيقه إذا أمكن الجمع بين أسلوب جني المعرفة أي ضمان الحد الأدنى المعقول من المعرفة العلمية في حقل ما، وبين توخي الأسلوب المنهجي في التقديم الذي لا يحاول صب قوالب متماثلة وإنما يحث على إعمال الفكر وما يترتب عليه من عمليات ذهنية مفيدة كالتحليل والمقارنة والاستقراء والاستنباط.

يقترن بمحاولة تلافي الآثار السلبية للتلقين تزويد الدارس بمهارات فكرية وتشجيعه على اكتسابها. ومصطلح المهارة يعني بإيجاز «القدرة على إظهار كفاءة ما في حقل معين بدقة وسرعة وبأقل جهد ممكن وعلى أساس من الفهم يساعد على حُسن التصرف والابتكار». [٢] يؤدي هذا بالتالي إلى إمكان الاعتماد على النفس في إكتساب معرفة جديدة والقدرة على الاستفادة منها

٢ - C.A.Mace: The Psychology of Study, rev. edn., Penguin, London 1968, cited by Bligh, p.8. Bligh: Methods and techniques, p.5.

وسهولة نقلها إلى الآخرين . ويمكن ترتيب المهارات الفكرية صعوديا بعدة طرق [٣] نختار أسهلها فيما يلي :

صنع القرار
الاتصال
حل مشكلة ما
الابتكار
التقويم
التركيب
التحليل
التطبيق
الفهم
التذكر المجرد (الإسترجاع) .

تتدرج هذه المهارات والقدرات الفكرية في الرقى ، وبالتالي في حجم المجهود اللازم لتعلمها والتدريب عليها . والمأمول أن تؤدي هذه الأسطر إلى استرعاء الانتباه إلى الأدوات التعليمية والثقافية المتطورة التي تأخذ بها الجامعات في الدول المتقدمة لتنمية المهارات الفكرية للدارسين والقراء عامة ، وعدم الاقتصار على الأسلوب التقليدي السلبي لجني المعرفة وما يترتب عليه من إبقاء الطاقات الفكرية للدارس معطلة لبقائه دائما في موقع المتلقي السلبي للمادة الجاهزة المقروءة أو المشروحة دون إسهام بشيء لا فكرا ولا تطبيقا ، وهو ما يؤدي فيما بعد ـ كما نلمس جميعا ـ إلى ضعف القدرة على الاعتماد على النفس في الدراسة وفي الحياة العملية .

على ضوء ما سبق ، سنستعرض في المبحث التالي عدة خيارات منهجية ، ثم منهجا مقترحا

٣ ـ لمزيد من التفاصيل حول المهارات الفكرية وأساليب اكتسابها كخطوة للاعتماد على النفس أنظر:
Benjamin S. Bloom, ed., Taxonomy of Educational Objectives, Handbook I:Cognitive Domain, New York 1956, pp. 41, 62 ff. T.F. Gilbert, "Mathetics: The Technology of Knowledge", in: Journal of Mathetics, Vol.1, 1962, cited by Jacques, op.cit., p.19. Schlesinger: "Understanding Political Science...", in: T.P.S., pp. 175, 176. K. Patricia Cross: Accent on Learning, 1979 (one of four books publ. by Jossey-Bass of San Francisco), reviewed by: Norma C. Noonan as: "The Political Scientist and the Craft of Teaching", in: "T.P.S., Vol. 9,2, Winter 1981-82, pp. 106 ff. Robert M. Jackson, "Assessing a Political Skills Curriculum", in: T.P.S., Vol. 8, 1, Oct. 1980, pp. 62,63,65-68,79,82.

للتخلص من أسلوب التلقين في دراسة موضوع هذا الكتاب، وتنمية المهارات الفكرية المرتبطة بالفلسفة السياسية، ومن ثم تمكين الدارس أو المثقف من الاعتماد على النفس في دراسة أية نصوص مماثلة في حقل الفلسفة السياسية الغربية أو غيرها من المنظومات الفكرية الأخرى .

المبحث الثاني

بعض مناهج دراسة الفكر والنظم والقضايا السياسية

أولا :

تلافيا للسلبيات المشار إليها أعلاه، سيتركز الاهتمام هنا أولا على تزويد الدارس ببعض المناهج السياسية المعاصرة والأسئلة المحورية [٤] المستخدمة في تحليل الفلسفات السياسية والنظم والقضايا الهامة التي شغلت الفكر السياسي الغربي منذ أفلاطون وحتى اليوم . وتكمن فائدة استخدام أسلوب الأسئلة في أن القدرة على طرح سؤال أساسي ما ليس أمراً سهلاً كما قد يبدو لأول وهلة نظرا لأنه يستلزم فهما كاملا لطبيعة الموضوع المطروح من أجله السؤال. هناك احتمال لبس آخر تحسن إزالته بين الفكر السياسي والفلسفة السياسية ، وإن كُنا سنعود إليه عند استعراض الأسئلة التي طرحها الأكاديمي المعاصر ليوشتراوس. فقد ظهر الفكر السياسي بظهور الحياة السياسية في الحضارات القديمة وهي مرحلة أسبق بكثير من مرحلة المجتمع المدني المنظم الذي أفرز الفلسفة السياسية الغربية في ظل الحضارة اليونانية. بعد ذلك نستخلص من هذه الأساليب الفنية المتعددة منهجا مقترحا لتحليل إسهامات نخبة من كبار الفلاسفة السياسيين كعينات للتطبيق يمكن الاسترشاد بها في دراسة آراء غيرهم ممن سيتناولهم الكتاب بإيجاز. ولما كانت المناهج بطبيعتها ـ فكراً أو تطبيقا ـ هي انعكاسات لبيئات حضارية وفلسفات محددة، فإن المنهج المقترح سيتوخى التركيز فقط على الجوانب التحليلية المشتركة للفلسفات السياسية دون تبني أي من مضامينها الفكرية كما هو موضح في البند التالي ثانيا .

---

٤ - **David E. Apter: Introduction to Political Analysis, Cambridge, Mass, 1977, pp. xiii, xiv, 5,6 - Eugene J. Kolb: A Framework for Political Analysis, Englewood Cliffs, New Jersey 1978, pp. viii, ix, 28, 29, 32. Leo Strauss: What is Political Philosophy? and other studies, New York 1959, pp. 10, 14, 221. Ruth Silva: Western Political Thought, University of Cairo, Cairo 1953, pp.3-5.**

نلتمس العـذر مسبقـا لما قد يظهـر من تكـرار لا يمكن تفاديه عند استعراض تفاصيل نماذج متعـددة من المنـاهـج السيـاسية المعاصرة، ونرى أن إتاحة قدر أكبر من الخيارات المنهجية والأسئلة المحـوريـة أمـام الـدارس هو أكثـر فائـدة من إعـلامه باقتضاب وبطريقة لا تخلو من الاستعلاء بأن الكاتب قد قرر استخدام منهج كذا لأنه الأنسب من وجهة نظره في معالجة الموضوع . أهم من ذلك أن أسلوب الخيـارات المتعـددة يكفـل الاتسـاق والتـماسـك بين هذا الطرح وبين ما ورد في المبحث السـابق من اعـتراضـات نتفق معهـا بشأن أسلوب القالب وفرض نمط تحليلي بعينه على الدارس خلافا لأسلوب المنهج الذي يقترح ولا يفرض . ويظل المجال واسعا أمام اجتهادات جديدة يمكن أن تستفيـد من هذه الخيـارات المنهجية أو من أخرى لم يتسع المجال لذكرها . وما هذا الكتاب إلا محاولة جديدة لتطبيق أسلوب المنهج في تحليل الفلسفة السياسية الغربية سبقته إسهامات جادة كثيرة وستعقبه إسهامات أخرى ستتلافى ما قد يكون في محاولتنا هذه من قصور .

نتنـاول فيـما يلي بعض نماذج هامـة من المنـاهـج السيـاسية والأسئلة المحورية أسهم بها آبتر وكولب وشتراوس وماركس وغيرهم .

١ ـ يعالج دافيد آبتر خياراته المنهجية في ستة مداخل أو أنساق متتابعة للتحليل السياسي يقول إنها تمثل التطور الذي مر به علم السياسة، كما يجمل أسلوبي التفكير الغالبين في هذا الحقل في اثنـين هما النمطي والسلوكي . يقصـد بالنمطي Paradigmatic ذلـك التفكـير السياسي الذي يهتم بالقضايا الكبيرة والتوصل إلى نظريات عامة، بينما السلوكي هو الذي يقتصر على الموضوعات الجـزئيـة المحـدودة النطـاق ذات الطـابع التجريبي والوصفي . ويمكن الاستعانة بهذه المداخل في المرحلة الجامعية الأولى وفي الدراسات العليا، وإن كان يحرص على توضيح أنه لا يفضل أيّا منها على الآخـر وإنـما يريـد فقـط إظهـار كيفيـة انبثاقها الواحد من الآخر على هيئة أساليب مستحدثة لتعويض قصور المدخل السابق عليه . وقد حث على ذلك في رأيه ازدياد تعقد المشاكل السياسية في السنـين الأخـيرة وكثـرة الأفكـار الجـديدة من كل منحى مما جعل من الضروري مراجعة الجهود على مستـوى التنظـير والمنـاهج معتبرا كل ذلك دليلا على الحيوية الدافقة والطبيعة الأخاذة لحقل العلوم السياسية .

والمداخل أو الأنساق الستة هي :

الفلسفة السياسية	Political Philosophy
المؤسسية	Institutionalism
السلوكية	Behaviouralism

التعددية	Pluralism
البنيوية	Structuralism
التنموية	Developmentalism

يمهد آبتر لهذه الأنساق باشارة موجزة لبعض القضايا المشتركة الهامة في علم السياسة وهي توزيع السلطة بأشكالها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كما تبدو في العلاقات المتشابكة بين الحاكم والمحكومين، وأهداف كل من الطرفين والوسائل التي يتبعها كل إزاء الآخر. تضاف إلى ذلك قضية المشاركة التي وإن كانت تمثل الجانب المفضل في ممارسة القوة السياسية لدى كل المداخل والأنساق التحليلية فان منظريها يختلفون حول حجم هذه المشاركة، والمفاضلة بين أنواعها، والآليات الأنسب لضمان ممارستها. لهذا يسترعى الانتباه إلى أن الجدل العميق الدائر بين الاتجاهات السياسية الليبرالية والثورية حول المشاركة قد جعل منها موضوعا مركزيا لا تقل أهميته بحال عن موضوع السلطة نفسها.

ومن خلال الخيط الدقيق الذي يربط كتابه من البداية إلى النهاية في رفضه لعبثية الفصل بين الحقائق والقيم أو التناول الأحادي للإنسان أو الظاهرة السياسية، يقدم آبتر مقارنة ذات مغزى بين العائلة والمجتمع المنظم أو بين الجنس والسياسة. فكلاهما يحتاج إلى الترابط أو «الاتحاد»، وتتولد عنه «مشاعر» جياشة كالحب والكراهية والاخلاص والزهو والعار والغضب. يستلزم ذلك إنشاء «مؤسسات» كالأسرة أو المجتمع المنظم للسيطرة على تلك العواطف وخلق القنوات الصحيحة لها. كلاهما يمثل «الاستمرارية» للنوع أو الجماعة، ويتضمن «عقائد وممارسات» محل اعتزاز، قد يشتركان في قدر من الغموض ولكنهما أساسيان للحياة المنظمة. لهذا فان التحليل السياسي شأنه شأن أي «منهج تأويلي» Hermeneutic أي استحضار النص لتفسيره - وهو المنهج الذي يقترحه في خاتمة كتابه - يهتم بكل أنواع هذه العلاقات ويستخدم في دراستها المنهجين التحليلي والتركيبي، مستبعدا الموقفين السلوكي والنمطي.

في الجدول التالي إجمال للتصنيفات التي أوردها آبتر لمداخل وأنساق التحليل الساسي :[*]

المداخل والأنساق التحليلية الرئيسية	المناهج التي ركزت عليها	حقول الدراسة
الفلسفة السياسية	التحليل المنطقي، مبادىء المجتمع الفاضل، الأسس الأخلاقية للسلطة .	تاريخ الأفكار، الفلسفة
المؤسسية	التحليل القانوني والتاريخي، المناهج الوصفية والمقارنة، نظرية جماعات التأثير .	السياسة الدولية، السياسة المقارنة، السياسة الأمريكية، الأحزاب السياسية، الدساتير.
السلوكية	المنهج التجريبي، التحليل النفسي، صنع القرار، النظرية التنظيمية.	الرأي العام، التصويت، الائتلاف، العنف، الأيديولوجية .
التعددية	نظرية المشاركة، المناهج التجريبية، نظرية الائتلاف .	الأحزاب السياسية، النظم الانتخابية، السلوك التشريعي، الحكومات القومية، سلطة الجماعة .
البنيوية	نظرية التبادل، تحليل الأدوار، التحليل الطبقي الماركسي، الوظيفي، التحليل اللغوي .	الطبقة والنخبة، التغير والثورة، الأيديولوجية والوضع الاجتماعي، الاستقرار والاندماج .
التنموية	نظريات التحول، النمو، أسباب التحديث، عوامل عدم الاستقرار، النظم السياسية .	المناطق النامية، الثورة، الاستعمار، الامبريالية، الأمم الجديدة، القومية .

٥ ـ لمزيد من التفاصيل حول هذه التصنيفات التي تناولها آبتر، يمكن الرجوع الى مصدره السابق والى كتاباته المبكرة، وكذلك إلى المصادر التالية:

Apter: Introduction to Political Analysis, op. cit., pp.13, 537. Apter, "Comparative Politics and Political Thought. Past Influences and Future Development", in: Harry Eckstein and D. Apter, eds., Comparative Politics, A Reader, New York, London 1963, pp. 35 ff., 728, ff. Samuel Huntington: Political Order in Changing Societies, New Haven 1966, pp. 12 ff. Gabriel Almond and B. Powell: Comparative Politics, A Developmental Approach, Boston 1966, pp. 190 ff. David Easton: A Systems Analysis of Political Life, New York 1966, pp. 3 ff.

٢ ـ يستهل أيوجين كولب شرح خياراته المنهجية بالتأكيد على ضرورة أخذ الجوانب التجريبية والمعيارية للسياسة في الاعتبار حتى يكون التحليل السياسي هادفا وذا معنى . يعتمد ذلك على توجيه الأسئلة الصحيحة حول الظواهر السياسية موضع الاهتمام وخاصة تلك التي تساعد على فهم جذور وطبيعة النظم، ومواضع قوتها وضعفها، والوسائل المؤدية إلى إصلاحها. لهذا لا يمكن أن يقتصر مثل هذا التحليل الهادف في رأيه على مجرد تجميع واختبار المعلومات التجريبية ، وإنما يستلزم أيضا وبالضرورة تقويم الحقائق والقيم باستخدام معايير معينة. فضل منها نظرية النظم والمنهج البنيوي الوظيفي، وإن اعترف ببعض أوجه القصور في الأسلوبين .

يتفق رأيه هذا مع التيار الليبرالي المعتدل منهجيا من حيث النظر إلى المنازعات بين المداخل والنظريات والفروض على أنها مجرد اختلافات على ما يعتبره كل منها أنه مهم . أي أن مثل هذه المداخل والنظريات متكاملة وليست متعارضة، وذلك في إشارة واضحة إلى الجدل العقيم الذي يضطرد فتوره بين معسكري التفسير والتقويم اللذين سنشير إليهما في المبحث التالي .

يركز كولب في تحليلاته على قضايا معينة أهمها: طبيعة العوامل البيئية والعلاقات بينها، مدى أهميتها السياسية، أنساق الاتصال، عمليات صنع القرار، مفهوم السلطة، الآثار المحتملة للتغير الاجتماعي على الاستقرار السياسي وفعالية النظم والممارسة الديمقراطية . ثم يستخدم المدخل النفسي في تعريف السلطة بأنها ظاهرة نفسية في المحل الأول من حيث «تأثيرها على الفكر والسلوك» . كما يحاول اكتشاف الطرق المتعددة لاستخدام القدرات والسلطة في السياسة وفي أنماط المجتمعات المختلفة متخذا مقر السلطة وكيفية توزيعها كمؤشرين للقياس والمقارنة .

لشرح كل ذلك ، إقترح كولب خمسة أسئلة محورية مركبة لتحليل النظم السياسية، أُتبعها برأيه في المداخل الثلاثة لعلم السياسة . [٦] والأسئلة الخمسة هي :

أ ـ ما هو نوع النظام السياسي بصفته نسقا متفردا؟ ما أوجه الاختلافات الهامة بين النظم؟ ما هي العوامل التي تفرز الأنواع المختلفة من النظم؟ أين تكمن نقاط القوة والضعف في كل منها ؟

ب ـ ما هي الأهداف التي تتوخى النظم ونخباتها الحاكمة تحقيقها؟ ما مدى شمول هذه الأهداف، ما هي خلفيات ومغزى مثل هذه الأهداف ؟

جـ ـ كيف يمكن تعريف الاستقرار النسبي للنظام ؟ ما هي العوامل المؤدية للاستقرار أو عدم

٦ـ Kolb, pp. 64-66.

الاستقرار، وما نتائج عدم الاستقرار ؟

د ـ ما هي قدرات النظام، وما سمات أدائه، إلى أي مدى يبدو عمل النظام كأداة للمجتمع؟ ما هي العوامل التي تميل إلى زيادة أو إنقاص فعالية الأداء؟

هـ ـ ما هو مستوى قدرة النظام على التكيف مع التغيير؟ ما هي العوامل التي تزيد أو تقلل من القدرة على التكيف إزاء المشاكل والحاجات البيئية المتغيرة ؟

بالنسبة للمداخل، وعلى ضوء الفصل الكامن في عمليات التقويم بين الحقائق والقيم، تناول كولب ثلاثة مداخل كبرى في علم السياسة يختص كل منها بتناول جانب من القضايا والمشاكل الواردة بالأسئلة السابقة وذلك على النحو التالي :

المدخل الوصفي التجريبي :

The empirical descriptive - explanatory approach

يهتم أساسا بالمعلومات الواقعية التجريبية التي تصف وتشرح الظواهر السياسية كما هي موجودة أو كائنة فعلا في الواقع الحي المعاش (is) . يندرج في إطار إمكانيات هذا المدخل : استقصاء حقيقة ما تقوم به النظم السياسية، كيفية صنع القرارات، تفسير الطريقة التي تمت بها العمليات السياسية، معرفة الظروف التي تطرأ على أنماط معينة من الصراع أو التعاون وأسباب ذلك، استقصاء النتائج السياسية لمثل هذه الأنماط، كشف طبيعة السلطة السياسية، التوزيع الحقيقي للسلطة داخل النظام، نتائج توزيع الأنماط المختلفة من السلطة، السمات المميزة للأوضاع البيئية ونتائجها، أنساق الاتصال ، عمليات صنع القرار، أنماط مخرجات السياسة . هذا ويتضمن التقويم التجريبي في رأيه تطوير أحكام عامة تنبثق من التجربة حول مجالات اهتمامه الرئيسية الخمسة وهي : طبيعة النظم، أهدافها، مدى استقرارها، خصائص أدائها، قدرتها على التكيف .

المدخل المعياري : The normative approach

يهتم في المرتبة الأولى بالأشياء كما يجب أن تكون (ought to be) وفقا للمعايير والقيم المفضلة أو المبتغاة وذلك عند تقويم الوسائل أو الأهداف السياسية . يشتمل هذا المدخل على تعريف وتطبيق القيم الأخلاقية ـ مثل حقوق وواجبات الإنسان، المقاييس الصحيحة للسلوك، العدالة، سلم أولويات الفضائل الإنسانية ـ في علاقاتها بالبنى والعمليات والأهداف السياسية

وأنماط تحديد وتوزيع القيم. ويؤكد كولب أنه رغم عدم التنكر للحقائق والمعلومات التجريبية، تسترشد جهود تنظير التعميمات أو الأحكام العامة بفروض قيمية وليس تجريبية حول ما يجب أن تكون عليه عملية بناء النظم وممارستها، وكيفية وضع السياسات، وهوية القابض على السلطة، والأهداف التي يجب على الوسائل السياسية توخي تحقيقها، والنمط الأمثل لتوزيع القيم. بعبارة أخرى، فانه مع ضرورة تقويم الحقائق الواقعية، يشتمل المدخل على إصدار أحكام على مزايا وعيوب النظم وفقا لقيم إنسانية مفضلة ومعايير أخلاقية.

ليس المقصود إذن أن يقتصر التحليل على مجرد الوصف أو الشرح فقط وإنما أيضا التوصية بالنظام السياسي المثالي وخصائصه وذلك بتحديد وسائل مشروعة لتحقيق أهداف مشروعة أيضا. ينصب الاهتمام المركزي في هذه الحالة على تطوير أحكام عامة محددة (نظرية معيارية) عن البنى والسلوك والعمليات والأهداف السياسية المرغوب فيها على أساس المعايير والقيم المفضلة لدى مفكر ما أو جماعة. ثم يلخص مهمة المدخل المعياري إزاء أسئلته المحورية الخمسة بأنها البحث عن نوع النظام السياسي الذي يجب على مجتمع ما أن يأخذ به، والأهداف التي يجب أن يسعى إلى تحقيقها، وما إذا كان الاستقرار السياسي مرغوبا فيه في ظل ظروف معينة، والسمات التي يجب أن يكون عليها أداء النظام، وأنماط التغيير التي قد تلقي الترحيب.

المدخل الإرشادي : The prescriptive approach

يهتم في المرتبة الأولى بالإصلاح السياسي والإرشادات التي يمكن الأخذ بها لتحسين النظم. وهو يمزج بين المدخلين التجريبي والمعياري في محاولة لسد الثغرة بين ما هو كائن (is)، وبين ما يجب أن يكون (ought). تنبثق اقتراحات الاصلاح في هذا المدخل من اعتبارات معيارية أو تفضيلات قيمية تتعلق ببنية وأداء النظم، والأهداف السياسية، وأنماط توزيع القيم. كما تنبثق هذه الاقتراحات أيضا من تقويمات تستند إلى حقائق واقعية مما يعطي نتائج تؤدي إلى كشف عيوب أو أوجه قصور نظام ما. علاوة على هذا، تعتبر المعلومات التجريبية ضرورية أيضا في تحديد أسباب إخفاق النظم في إنجاز الأداء المطلوب، والضغوط المُكَبلة للتغيير في النظام أو المجتمع (أو حتى في الطبيعة البشرية)، والوسائل المحددة الأكثر احتمالا لبلوغ الأهداف المرجوة، والنتائج التي قد يسفر عنها الاصلاح المقترح.

للمدخل الإرشادي علاقة أيضا بالأسئلة المحورية الخمسة أعلاه. فهو يتيح تقويم الأنواع

المتعـددة للنظم ، وأهـداف النخبات السياسية ، والطرق المختلفة لتشكيل الحكومات ، والعمليات السيـاسيـة ذات الأهـداف المحـددة . وتقـدم الحقـائق التجـريبية كذلك حلولا لدعم الاستقرار، وتـوضيـح النتائج المترتبة عليه ، أوخلافا لذلك نتائج عدم الاستقرار، وعلاقة أيهما بفعالية النظام . بالمثل يرى كولب أن المقارنة بين سمات أداء النظم المختلفة تفيد في تعليم كيفية استخدام الوسائل السيـاسيـة في تحقيق بعض القيم ، والاخفـاقـات المحتملة بالنسبـة لقيم أخرى . من جهة أخرى ، يكشف الـتركيـز على التغير السياسي الحقائق اللازمة لمعرفة طبيعة التغيرات الحادثة ، والخيارات المتاحة للمجتمعات ، والوسائل الممكنة للسيطرة على التغير، والنتائج المحتملة لقيم التغيير .

نعلق بإيجـاز على هذا المـدخـل الارشـادي بأن له حسـاسيـة خاصة نظرا لمحاولته المزج بين المدخلين التجريبي والمعياري لسد الثغرة بين ما هو كائن وما يجب أن يكون . ومصدر الحساسية أن الاهتـمام المتـزايـد الذي يحظي به هذا المدخل يعكس ابتعادا وبنفس القدرعن الفلسفات والمناهج الـوضعيـة التي فشلت في فرض أوتعميم مفـاهيمها عن الفصـل بين الحقائق والقيم في فروع العلوم السيـاسيـة ومنـاهجهـا . دليل ذلك ما يلاحظ من اقتراب كتابات عدد من علماء النظرية السياسية المعاصرين من هذا المدخل خاصة وأن من بينهم بعض رموز الاتجاه الليبرتالي مثل روبرت نوزيك ، وهو ما قد يعزى في جانب منه إلى التغير الذي طرأ خلال العقدين الماضيين على المفهوم الأنجلو- سكسـوني للنظـريـة السيـاسيـة الـذي كان يعتبرها حقلا فكريا متميزا عن كل من الفكر السياسي والفلسفة السياسية مع اعتمادها عليهما في نفس الوقت[٧] .

لم يعد اهتمام النظرية السياسية بعد هذا التغيرمقتصرا على الاستنباط والنظرية التجريبية ، وإنـما صار لها أيضا اهتمامات معيارية أكسبتها سمة علمية جعلت دورها قريبا من دور الأيديولوجية من حيث توجيه العمل إلى تحقيق أهداف معينة . هكذا تعين على عَالِم النظرية السياسية دراسة كل من الأوضـاع الاجتـماعيـة القـائمـة والمفـاهيم السيـاسية السائدة حتى يكون قادرا على إدراك العلاقة الجدلية القائمة بين النظام السياسي المستقروالعقائد التي تتمتع فيه بتأييد واسع ، واكتشاف ما إذا كانت تلك العقـائـد تحمـل بذور تغـيرات اجتماعية محتملة . هذا وسنتناول في المبحث التالي ببعض التفصيـل خلفيـة ذلـك التحـول عن المواقف السابقة التي اشتهرت بها قلاع الوضعية والتي كانت تصـرعلى الفصـل بين الحقـائق والقيم في حقل النظرية السياسية . وتكفي الإشارة هنا إلى

٧ - David Miller and Larry Siedentop, eds., "Introduction" to: The Nature of Political Theory, Oxford 1983, pp. 1,2. D. Miller, J. Coleman, W. Connolly, A. Rayan, eds., The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought, Oxford 1987, pp. 383-385. Referred to hereunder as Blackwell Enc.

محاولة بعض هؤلاء المنظرين المعاصرين [٨] الاقتراب من المدخل الارشادي وهي محاولة لم تسلم من النقد بسببْ إدماجهم موضوعات في كتاباتهم يصنف كل منها على حدة حاليا تحت الفروع الفكرية الثلاثة : الفلسفة السياسية، الفكر السياسي، النظرية السياسية .

٣ - يركز ليوشتراوس في أسئلته المحورية [٩] على الجانب الأخلاقي وعلى العلاقة بين الطبيعة والقانون . نستعرض أولا تصنيفه للفلسفة السياسية حيث أنه وعلى غرار الفيلسوف الفرنسي وعالم الرياضيات باسكال (١٦٦٢ - ١٦٢٣) Blaise Pascal قسم المعرفة إلى نوعين [١٠] : معرفة بالمتجانسات مثل الرياضيات وأسس التقنية ، ومعرفة بالمتغايرات مثل الفلسفة السياسية أو الأخلاقية . تتناول هذه الأخيرة أساسا المعرفة بجوهر الانسان وأهدافه أي المعرفة بالحياة الانسانية ككل .

يكشف بعد ذلك بعض اللبس في المفاهيم عندما يقرر أن الفلسفة السياسية والفكر السياسي ليسا متماثلين بصورة عامة . فقد ظهر الفكر السياسي بظهور الحياة السياسية وهي مرحلة تاريخية أسبق بكثير من مرحلة المجتمع المدني المنظم الذي عرف الفلسفة السياسية الغربية، إذ أن هذه الأخيرة ظهرت في إطار نمط مميز من الحياة في اليونان القديمة وبالذات على يد سقراط (469 - 399 B.C.) الذي كان أول مؤسس لها . ولعل طبيعة الأسئلة التي صاغها سقراط هي التي جعلته يتبوأ هذه المكانة المرموقة وخاصة سؤاله الهام عن الماهية (What is ?) فيما يتعلق بكل شيء، وبالذات محاولة كشف طبيعة نوع الشيء موضوع البحث أي شكله وخصائصه وذلك انطلاقا من مفهومه الأولي للطبيعة بصفتها شكلا أو فكرة في المحل الأول .

للتفرقة بين الطبيعة والقانون، مهد شتراوس باستعراض التطورات الأولى التي طرأت على المعرفة البشرية . فالطبيعة أيًا كانت طريقة فهمها لا تعرف بالطبيعة وإنما يجب اكتشافها . أدرك الانسان أن لكل نوع أو شيء أسلوب أو عادة أي صورة من السلوك المنتظم، فالنار تحرق والكلب ينبح والانسان يستطيع الكلام، بينما هناك أساليب أخرى أو صور من السلوك المنتظم للقبائل الانسانية المختلفة . ثم أدت اكتشافات الطبيعة الى تقسيم المنوال أو الأسلوب إلى «طبيعة» physis ، «وعرف» أو قانون (nomos) Convention, law .

---

٨ - John Rawls: A Theory of Justice, Oxford 1972. Robert Nozick: Anarchy, State and Utopia, Oxford 1974. Michael Oakeshott: On Human Conduct, Oxford 1975.

٩ - Leo Strauss and Joseph Cropsey, eds., History of Political-Philosophy, Chicago and London, Second edn. 1973, 1981 (first publ. 1963), pp. 1,3-5. Referred to hereunder as Strauss and Cropsey.

١٠ - Maurice Auerbach, "The Philosophical Politics of Leo Strauss", in: T.P.S., A Symposium on Political Philosophy, Vol. 12,2, Winter 1984-1985, p.54.

يعطي مثالا على ذلك فيقول أن قدرة الانسان على الكلام شي- طبيعي، بينما استعمال قبيلة معينة للغة بعينها إنما يعود إلى تقليد اجتماعي أوعادة أي عرف أوقانون، وهوما يعني أن الطبيعي سابق في الوجود على العرفي. هذه التفرقة بين الطبيعة والعرف (أو القانون) أساسية بالنسبة للفلسفة السياسية الكلاسيكية وحتى بالنسبة لمعظم الفلسفة السياسية الحديثة كما يلاحظ مثلا في التفرقة بين الحق الطبيعي والحق الوضعي.

يطرح شتراوس أسئلة متعددة ليدلل على أن القوانين ليست طبيعية، وليوجه الانتباه إلى القضايا المختلفة المرتبطة بالعلاقة بين الاثنين. من أمثلة ذلك: هل الأحداث السياسية طبيعية، وإلى أي حد؟ إذا كانت طاعة القوانين حق وعدل، فهل العدالة مجرد عرف أم أن هناك أمورا بالطبيعة عادلة وحق؟ هل القوانين مجرد أعراف، أم أن لها جذورا في الطبيعة؟ لكي تكون القوانين ملائمة، ألا يجب أن تكون «متسقة مع الطبيعة»، وخاصة طبيعة الانسان، إذا كانت القوانين من صنع الجماعة السياسية المنظمة، فهل تكونت هذه الجماعة بالطبيعة ؟

٤ ـ تتردد في المؤلفات الأحدث [١١] نفس الأسئلة المحورية والقضايا بصورة أو بأخرى سواء تناول التحليل منظومات فكرية متعددة أو أيديولوجيات في إطار منظومة فكرية واحدة. تدور هذه الأسئلة حول طبيعة الدولة وأهدافها، طبيعة الحقوق وجذورها، حق الانسان في حرية التعبير والقيود التي ترد عليه، العلاقات المتشابكة والمعقدة بين الحرية والمساواة، حدود السلطة الأخلاقية للأغلبية، حق مقاومة القانون في مواجهة الالتزام بطاعته، حق الملكية والقيود التي يجب فرضها على ممارسة هذا الحق. بينما يلاحظ اهتمام ماكفارلين مثلا بعلاقة قضايا العالم الحديث بالقيم السياسية والأخلاقية، إذ يرى أن مجال النظرية السياسية هو كشف وتحليل الدور الحاسم الذي تلعبه القيم المعلنة والمفترضة على كافة مستويات الحوار السياسي، وكذلك اختبار ونقد مدى شرعية تلك القيم. لا يقتصر ذلك على مجرد الاهتمام العابر بمدى التوافق بين مجموعة من القيم، وإنما يتجاوزه إلى محاولة تحليل البراهين التي يمكن الاستشهاد بها كأدلة تدعم تلك القيم، والنتائج التي ستترتب على تبنيها.

٥ ـ على صعيد المناهج المادية يعتبر منهج كارل ماركس الجدلي المادي أحد البدائل التي يمكن استخدامها في التحليل السياسي. وسيتناول الفصل المخصص لماركس في آخر الكتاب أهم سمات هذا المنهج، وعلاقته بمنهج هيغل الجدلي المثالي، وكيفية تطبيقه على الأفكار والوعي والقضايا والنظم التي كانت محل اهتمام ماركس.

١١ - Terence H. Qualter: Conflicting Political Ideas in Liberal Democracies, Toronto 1986, p.ix.
Leslie J. Macfarlane: Modern Political Theory, New York 1970, p. xviii.

ثانيا :

نستخدم وحدات التحليل الأربع التالية فى دراسة آراء بعض الفلاسفة السياسيين الغربيين . ومع بعض التعديلات الطفيفة ، يمكن استخدامها أيضا فى دراسة فلاسفة سياسيين من منظومات فكرية أخرى . هذا ويمكن الاستفادة منها بصورة أخرى بتصنيفها في جدول كما هو مبين في صفحة ٢٦ يُزوَّد بأسماء المفكرين المراد دراستهم أو المقارنة بينهم لمعرفة آراء كل منهم في الموضوعات والقضايا بالجدول أو بأخرى يمكن إضافتها . ليس من الضروري طبعا أن يكون كل المفكرين قد عالجوا تلك الموضوعات والقضايا ، كذلك لابد من تحديد عنوان الكتاب قرين اسم مؤلفه تفاديا للالتباس الذي قد ينجم عن تباين آرائه بين كتاب وآخر كما هو الحال بالنسبة لأفلاطون أو ماكيافيللي على سبيل المثال .

١ ـ بيد من تكون السلطة السياسية ؟ Location of Political Power

ـ الفرد (الأوتوقراطية	Autocracy).	كل السلطات مركزة في يد فرد مثل الطاغية أو الدكتاتور أو الملك الفيلسوف أو القيصر أو أى حاكم استبدادى متعسف .
ـ الأقلية (الأرستقراطية	Aristocracy).	السلطة العليا بيد أقلية تستند عضويتها إلى نبالة المولد ، أو الثروة Plutocracy أو الدين Theocracy.
ـ الأغلبية (الديمقراطية	Democracy).	السلطة العليا بيد أغلبية كما في الديمقراطية المباشرة أو غير المباشرة .

٢ ـ العلاقة بين السلطة السياسية وحقوق وحريات الفرد . Political Power versus Individual Rights and Liberties

ـ الحكومة الليبرالية المبكرة	Laissez-Faire.	حقوق وحريات واسعة جدا للفرد في مواجهة السلطة . تدخل حكومي هامشي يقتصر على الأمن الداخلى والخارجى .
ـ الحكومة الإيجابية	Positive Government.	تأمين الدفاع الخارجى والأمن الداخلى . تدخل محدود وتقييد بعض الحقوق والحريات ورفع نسبى لمستوى المعيشة (تعليم . صحة . اسكان) .

وينص المشرع عـادة وخاصة فى الدول الديمقراطية على بعض القيود على صلاحيات هذا النمط من الحكم وهى :

القيود النوعية أى الجوهرية على صلاحيات السلطة	Substantive Limitations	هى تحريم التدخل أصلا فى « مجال نشاط معين » (عقائدى أو ثقافى أو اقتصادى) .
والقيود الاجرائية	Procedural Limitations	هى وضع قيود على «أسلوب ممارسة» السلطة . أى أن مجال النشاط يدخل ضمن صلاحياتها بشرط الالتزام بقيود وضوابط (مثلا سلطة حفظ الأمن لكن وفق قيود إجرائية تمنع خرق القانون وانتهاك حقوق الإنسان) .
ـ الحكومة الشمولية	Totalitarian government	تفسير واحد للواقع ورفض مطلق لأى خيار مخالف ، مع تدخل كبير مباشر فى كافة مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وكل نشاطات الأفراد دون قيود نوعية أو إجرائية على صلاحيات وممارسات السلطة .

لكن على الصعيد النظرى على الأقل ، ليس هناك أساس علمى للخلط الذى يقع فيه البعض بإدراج الاشتراكية مع الفاشية والنازية ضمن النمط الشمولى .

٣ ـ أسس شرعية السلطة السياسية . Legitimation

ـ القوة المجردة	Mere force	يستمد النظام شرعيته من استخدام العنف .
ـ القانون الإلهي	Divine Law	يستمد النظام شرعيته من صورة من صور التفويض الإلهي .
ـ قانون الطبيعة	Law of Nature	يستمد النظام شرعيته من أحد مفاهيم قانون الطبيعة .
ـ الرضا	Consent	يستمد النظام شرعيته من رضا أغلبية الشعب وموافقته .

وقد تستند شرعية السلطة السياسية إلى أسلوب توارث الحكم ويكون فى هذه الحالة متداخلا فى تلك الأنماط الأربعة . أى قد يكون إضفاء الشرعية على انتقال الحكم بالوراثة مقترنا إما بفرض الأمر الواقع عن طريق القوة المجردة ، أو باستلهام قانون إلهى ما ، أو قانون طبيعى ، أو بالحصول على

رضا الناخبين عن طريق نص دستورى مسبق (كما فى النظم الملكية الديمقراطية فى شمال أوربا وسكاندينافيا على سبيل المثال) .

٤ ــ هدف السلطة الساسية . Aims of Political Power

نضع التصنيف التالى وفقا لما ورد بآراء المفكرين ، أو ما تعلنه السلطات عبر التاريخ وليس بالضرورة طبقا لما حدث فى الواقع :

- تحقيق الحياة الفاضلة (دولة المدينة اليونانية)
- أولوية تأمين حريات وحقوق المواطنين (الليبرالية)
- أولوية رفع مستوى المعيشة (الإشتراكية)
- أولوية تعظيم دكتاتورية الدولة على حساب حقوق وحريات ومستوى معيشة المواطنين (الفاشية والنازية)
- تحقيق السعادة فى الحياة الدنيا وفى الآخرة (المنظومات الفكرية ذات التوجه الدينى)

أنظر فى الفصول التالية نماذج تطبيقية لهذا المنهج فى دراسة النظام السياسى لدى كل من ماكيافيللى ، وهوبز ، ولوك ، وروسو .

المفكرون	بيد من تكون السلطة السياسية؟	علاقة السلطة السياسية بحقوق وحريات الفرد	أسس شرعية السلطة السياسية	هدف السلطة السياسية
أفلاطون (الجمهورية)				
أفلاطون (القوانين)				
أرسطو (السياسة)				
ماكيافيلي (الأمير)				
ماكيافيلي المطارحات				
هوبز (ليفياثان)				

في ختام هذين البندين (أولا وثانيا) ، يمكن القول باطمئنان أن التطبيق الواعي لأية مجموعة متماسكة من الخطوات المنهجية المقترحة أعلاه، وكذلك التوفيق في طرح الأسئلة المحورية المناسبة، يمكن أن يكون لهما نتائج بعيدة المدى في المجالين الموضوعي والذاتي . فمن الناحية الموضوعية، ستؤدي هاتين الخطوتين إلى الحد من سلبيات التلقين وقوالبه البشرية المتماثلة التي لا تخلف وراءها سوى دارسين يعجزون عن الاستفادة من أسلوب جني المعرفة الوحيد الجانب وما يترتب عليه من إهدار للموارد والوقت اللذين بذلا في العملية التعليمية . على النقيض من ذلك، فان الاستعانة

ببعض ما ورد في هذين البندين أو بمفاتيح منهجية أخرى سيتيح الاستفادة من الإمكانات غير المحدودة لأسلوب المنهج وتشجيع الدارسين على القيام ببحوث خلاقة عن طريق تطبيق أحد الأساليب المقترحة على المادة العلمية، أو التوسع في إجراء المقارنات مما يساعد على وضع مفاهيم جديدة أو التوصل إلى تصنيفات ذات مغزى.

من الناحية الذاتية، يعتبر أسلوب المنهج أقدر على رفع المهارات الفكرية للدارس، وبالتالي مساعدته على استيعاب وتفسير دقائق هذا الحقل بحيث تزداد قدرته على الاعتماد على النفس. وبدلا من الإحساس بالضياع عندما يكلف بتحليل وتفسير أيديولوجية أو نظام أو قرار أو موقف سياسي ما، فانه من خلال التمكن من منهج أو مناهج فهم وتحليل الموضوع، يستطيع التعامل من مركز قوة مع أية ظواهر أو قضايا أو أفكار سياسية. أكثر من ذلك، فإنه ببذل بعض الجهد الذاتي والقليل من التوجيه يمكن للدارس اكتساب مهارات فكرية متميزة في سن مبكرة قد تصل إلى القدرة على الابتكار وهي مَرْتبة عالية على سُلّم المهارات الفكرية الذي أشرنا إليه في آخر المبحث السابق. قد تُعتبر هذه الاقتراحات حلا جزئيا للمشكلة المزمنة المتمثلة في الشكوى الشائعة من مستوى الخريجين في بعض الجامعات العربية والتي ترددها عادة جهات العمل والدوائر الأكاديمية للدراسات العليا.

لهذا ستقتصر دراستنا للفلسفة السياسية الغربية ومناهجها على أربعة نماذج تفصيلية من المفكرين هم ماكيافيللي، وهوبز، ولوك، وروسو. بينما نكتفي بتحليل مقتضب لآراء غيرهم إبتداء من أفلاطون وحتى ماركس. إن الهدف من ذلك هو إفساح المجال أمام الدارسين لتبني أي أسلوب منهجي مناسب في إعادة دراسة نفس المفكرين أو غيرهم ممن ستتناولهم الدراسة بإيجاز والذين لا تزال أفكارهم مجالا خصبا لإسهامات يمكن أن تتسم بالحيوية وتتخلص من السرد الممل إذا نجح الدارس كما أوضحنا أعلاه في معالجة المادة العلمية على أسس منهجية.

ملاحظة أخيرة هي أن اختيار أي منهج أو طرح أي سؤال يجب ألا يؤدي إلى خطأ شائع تقع فيه بعض الدراسات ذلك هو تحديث الفلسفة السياسية ووضعها في إطار حضاري مغاير، أو التعسف في التفسيرات بسبب استخدام منهج غير ملائم. ويكمن الخطأ في مثل هذه الحالات في تصور آراء وردت على لسان المفكر أو نسبة مفاهيم إليه لم تَدُرْ بخلده، إنما تصورها الدارس بطريق الخطأ أو الحماس مما يؤدي إلى تحميل الأفكار والمواقف فوق ما تحتمل. من ذلك ما أشرنا إليه على سبيل المثال ـ في الفقرة الأخيرة من المبحث الأول بالفصل الخامس ـ بشأن أسباب المغالاة التي وقع فيها نقد أحد المحللين لبعض آراء شيشرون.

المبحث الثالث

تهافت الدعاوي الوضعية المناوئة للفلسفة السياسية

في كتاب يتخذ من الفلسفة السياسية الغربية موضوعا، يتعذر البدء بالدراسة مباشرة قبل مناقشة التحفظات التي تثيرها الاتجاهات الوضعية على مشروعية ومدى علمية الحقل نفسه. ورغم محدودية تأثير هذه الاتجاهات، نستعرض بإيجاز ما تثيره من اعتراضات وكذلك رد بعض المدارس الفلسفية الأخرى عليها وتفنيدها لمنطلقاتها حول الفلسفة السياسية. على نطاق أرحب من الصعيد الأكاديمي، يلاحظ أن الفلسفة السياسية (وبدرجة أكبر الأيدلوجية السياسية) لا تزال تجتذب اهتماما كبيرا بين الساسة والمثقفين عامة ليس فقط لتأثيرها في الممارسة السياسية في العالم الغربي، وإنما أيضا لأن كثيرا من دول العالم الثالث تبدو متأثرة بها فكريا وسياسيا ومؤسسيا. من هنا تنبعث الضرورة الملحة للاهتمام بدراسة هذا الحقل من العلوم السياسية لتحديد مغزى أفكار مفكريه على مر العصور، وبحث مدى التماسك المنطقي في آراء كل منهم، ومدى استفادة الأجيال التالية منها، وعلاقاتها بالفروض الفلسفية الأعم حول المجتمع ومكان الانسان فيه. قبل تناول هذه التفاصيل، نستعرض الاعتراضات الوضعية المشار إليها.

تحتل قضية العلاقة بين القيم والحقائق المستخلصة من التجربة مكانة عالية في هذا المضمار حيث احتدم الصراع بين تيارين رئيسيين منذ حوالي منتصف القرن التاسع عشر عندما نشر أوغست كونت [١٢] كتابه دروس في الفلسفة الوضعية. ثم تعززت المنطلقات الأساسية لهذه الفلسفة بظهور الوضعية المنطقية لمدرسة فيينا عام ١٩٢٨ وخاصة كتاب رائدها رودولف كارناب [١٣] التحليل المنطقي للغة.

---

١٢ - Auguste Comte: Course de philosophie positive, 6 Vols., Paris, 1830-1842.

١٣ - Rudolf Carnap: The Logical Syntax of Language, London 1959 (first publ. 1937).
تضم حلقات المشككين في دور الفلسفة عموما عددا آخر من الوضعيين المناطقة واتباع الفلسفة التحليلية للقرن العشرين. من بين هؤلاء وأولئك شليك وفايجل وراسل وآير الذين جعلوا الفلسفة تابعة للعلوم الرياضية والتجريبية وخاضعة لها أي يقتصر دورها على مجرد تحليل قضاياها منطقيا ولغويا، كما أنكروا دورها المعترف به على مر العصور من حيث التعبير عن مشاكل خاصة بها وتفسيرها والبحث عن حلول لها، لهذا فهم يتفقون بصورة أو بأخرى على استبعاد كل مايخرج عن دائرة قضايا العلوم الرياضية والتجريبية باعتبار أن هذه القضايا هي الوحيدة التي تحمل معنى. أما ماعدا ذلك من قضايا وعبارات فلغو باطل وكلام بلا معنى.

ينادي التيار الأول المتأثر بالوضعية والوضعية المنطقية باستقلال العلم عن القيم وعدم الاعتراف بما يعجز المنهج العلمي عن إثبات وجوده أو صحته في حدود الخبرة الحسية. بينما ينادي التيار الثاني بصعوبة الفصل بين الإثنين، ويندرج تحته المفكرون والأكاديميون من أتباع الفلسفة التقليدية المعاصرة والعقائد الإيمانية والماركسيين وبعض الليبراليين الذين اكتشفوا عقم التيار الأول.[14] ظن الوضعيون أن على الإنسان في المرحلة الثالثة لتطوره (التي أسماها كونت الحالة الوضعية تمييزا لها عن الحالتين السابقتين لها وهما اللاهوتية والميتافيزيقية) أن يهتم فقط بالعلوم التجريبية ونتائجها انطلاقا من رفضهم البحث في الوجود ككل أو في الطبيعة كوحدة بحجة منافاة ذلك للعلم أو بصورة أدق لمنافاته لمفهومهم للعلم بأنه لا يتناول إلا مجالات متفرقة من الواقع. فهم بذلك يحبذون تفتيت الواقع باسم العلم وإحلال ما يتمخض عن ذلك من علوم متفرقة محل الفلسفة للتخلص من مشكلة ذات طابع سياسي وهي تحديد العلاقة بين وجود الإنسان ووعيه بما يدور حوله.

تعرض موقف آخر للوضعيين للاتهام بالتعسف لإصرارهم على أن أداة المعرفة الوحيدة لدى الإنسان هي الحس، وإنكارهم دور العقل والحدس دون تقديم أدلة على أن الحواس الخمس هي وسيلة الإنسان الوحيدة لإدراك الحقائق واختبار العبارات المستخدمة. يرد أنصار الفلسفة التقليدية المعاصرة بأن التيار الوضعي لا يستطيع فرض الجمود على العقل والاقتصار على معالجة

---

١٤ - زكريا ابراهيم: مشكلة الفلسفة، القاهرة ١٩٧١، ص ٧٤ - ٧٧، ٨٠، ٨١. توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ط ٦، القاهرة ١٩٧٦، ص ٥٨، ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٩٠. هانز رايشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا، بيروت، ١٩٨٠ فؤاد زكريا: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، القاهرة ١٩٧١. محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، ط ٥، القاهرة ١٩٦٧، ص ٣٩٨ زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، القاهرة ١٩٥٨، ص ٦-١٢. صلاح قنصوه: نظرية القيم في الفكر المعاصر، بيروت ١٩٨٤، ص٢٤-٣٣. أنظر عرضا سياسيا مفصلا لهذه الخلافات في: محمد محمود ربيع: مناهج البحث في السياسة، مطبعة جامعة بغداد، بغداد ١٩٧٨، ص ٩٨-١٢٠، ٢٣١-٢٣٥. نتابع في الصفحات التالية من هذه المقدمة مااستجد من محاورات حول هذه الخلافات على الصعيدين السياسي والتعليمي لما للأخير من علاقة وثيقة كما هو معروف بالفلسفة السياسية.

أنظر أيضا:

V.A. Tumanov: Contemporary Bourgeois Legal Thought, A Marxist Evaluation of the Basic Concepts, Moscow 1974, pp. 113-115. M. Iovchuk: Philosophical Traditions Today, Moscow 1973, p.49. Theodor Oizerman: Problems of the History of Philosophy, Moscow 1973, p.460. Carl J. Friedrich: Man and His Government (An Empirical Theory of Politics), New York 1963, pp.4,5. Bernard Crick: In Defence of Politics, Penguin, Middlesex 1973 (first publ. 1962), pp. 198, 199, 190 ff.

حول الرفض الليبرالي المتنامي للتيارات الوضعية ودعاوي الفصل التحكمي بين حقلي التجريب والقيم، أنظر أيضا فيما يلي مصادر الحاشية ١٨، وكذلك الحاشية ٩٢ في الفصل السادس عشر (جان جاك روسو).

الموضوعات بمنهج البحث التجريبي فقط لأن العقل بطبيعته لا يمكن أن يتوقف عن البحث والتأمل والنظر في طبيعة الموجودات وحقيقة الأشياء والعلل والغايات البعيدة وهو ما يندرج في إطار وظيفة الفلسفة. تعرض للنقد أيضا إستبعاد الوضعيين المناطقة للميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث العلمي استنادا إلى مبدأ التحقق وما ترتب عليه من إنكار للارتباط الوثيق بين العلم والفلسفة (أي بين الحقائق والقيم، واستخفاف بالتراث الإنساني في مجال الفكر الفلسفي بزعم أن إنجازات العقل البشري تتعارض مع العلم الحديث.

أما النقد الماركسي فقد اتهم التيار الوضعي بأنه مجرد رد فعل للبرجوازية الصاعدة في تعبيرها عن مصالح طبقية محددة تحاول تغطيتها بكثرة الحديث عن العلم بينما هو في الواقع تيار مثالي بالمفهوم الفلسفي. يضيف النقد أن الوضعية بتركيزها على مجالات تجريبية متفرقة تقوم بتفتيت الواقع والبدء من حالة بعيدة عنه فتصبح بذلك فلسفة للهروب ومحاولة لإبعاد الناس عن حقيقة هامة هي أن تغير الواقع المادي يتم وفق قوانين حتمية. إن الواقع بالنسبة للوضعية ما هو إلا مجموعة الخبرات الحسية التي يحصل عليها الإنسان وهذا خطأ لأن نقطة البدء في هذه الحالة هي الإحساسات أي الذات وليس الواقع الخارجي.

يكشف هذا العرض الموجز لبعض الخلافات الفكرية بين الصرعات الوضعية وغيرها من الفلسفات التقليدية والمعاصرة عن خلفية الهجوم الذي تتعرض له الفلسفة السياسية [١٥] منذ أوائل القرن الحالي من جانب المطالبين بالتحرر من سطوة القيم في الدراسات العلمية من أمثال ماكس فيبر وأرنولد بريشت وغيرهما من علماء الاجتماع والسياسة. يحبذ هؤلاء التمييز بين حقلي التفسير والتقويم في العلوم الاجتماعية وما يتبعه من حياد إزاء القيم مدّعين أن الفلسفة السياسية ما هي إلا سلسلة من التفسيرات للأيديولوجيات ومجرد تبرير لأفكار مسبقة تمثل غالبا مصالح معينة. أي أنها في زعمهم تفتقر إلى الأسس العلمية للمشاهدة والوصف والقياس، ولا تشتمل إلا على قيم ومعايير مستهلكة. ورغم الشك العميق الذي تواجه به الدوائر الأكاديمية الجادة تلك الصرعات الوضعية المتطرفة، فلا زالت هناك محاولات لإضفاء بعض الاحترام على الدعاوي المعادية للفلسفة السياسية. من أمثلة ذلك المقدمة التي تصدرت مجموعة الدراسات التي نشرت في منتصف العقد الحالي حول هذا الموضوع إذ يقول كاتبها [١٦]: «لهذا فقد تعين على ما تبقى من الفلسفة

١٥- Arnold Brecht: Political Theory (The Foundations of Twentieth Century Political Thought), Princeton, New Jersey 1959, pp. 3 ff. cf., Maurice Duverger: Méthodes De La Science Politique, Paris 1959, p. 453.

١٦- William Baumgarth, "Introduction", in: T.P.S., Voll. 12,2, Winter 1984-85, pp.36,37.

السياسية أن تثبت للمجتمع السياسي المعاصر فائدة الأنماط القديمة من الفلسفة، وأن تدافع عن المصداقية النظرية لهذه الأنماط في مواجهة المدارس النظرية الأحدث التي تتخذ منها موقفا سياسيا أكثر عداء من موقف معظم محلفي أثينا الذين حاكموا سقراط». لقد أدى انتصار ما أسماه بالنظرية الوضعية في الدول الناطقة بالانجليزية إلى أن «تبدو الفلسفة السياسية والأخلاقية التقليدية ساذجة سيئة السمعة وبلا معنى».

تعرضت تلك الدعاوي القديمة الجديدة للرفض حتى من جانب بعض المفكرين الليبراليين الذين حاولت الصرعة الوضعية استقطابهم تحت شعارات متعددة ترفع لواء العلم أو السلوكية أو المنهج العلمي. كارل يواكيم فريد ريش مثلا، ورغم تسليمه بأخطاء بعض فروض أفلاطون في كتبه الثلاثة، تساءل متعجبا: «هل كان أفلاطون مخطئا في إصراره على أن القانون والحق هما المشكلتان اللتان تواجهان كل مجتمع سياسي؟». لهذا رفض ما ذهب إليه هارولد لاسويل - المتأثر بديوي ونرثروب - من أن دراسة «المشاكل» نفسها كمدخل للبحث هي السمة المميزة لعلم السياسة، أي طالبوا باستبعاد أية قيم معيارية من الدراسة. يرد فريد ريش مرة أخرى بالتساؤل: «وهل تنكر أي عالم مدقق في أي وقت لأولوية دراسة المشاكل»؟ [١٧] هكذا تتعدد صور هذا الخلاف في الكتابات السياسية وإن كان أشهرها التفرقة الحادة بين النظريات التي تعتمد على القيم وتلك المستمدة من التجريب، أو بين الفلسفة السياسية والسلوكية (التي يستخدمها البعض في الولايات المتحدة كناية عن الأسلوب التجريبي)، أو بين ما يجب أن يكون وما هو كائن.

نظريات تعتمد على القيم	نظريات مستمدة من التجريب
الفلسفة السياسية	السلوكية
ما يجب أن يكون	ما هو كائن

لم يكن فريد ريش وحيدا [١٨] في رفضه لهذا التطرف الوضعي فقد تحفظ عليه آخرون، كما تشكك كثير من الأكاديميين الليبراليين في جدواه معتبرين أن طوفان الكتابات حول ذلك الخلاف

١٧ - Friedrich, Crick. See above, footnote 14.

١٨ - Charles Taylor, "Neutrality in Political Science", in: Peter Laslett, W.G. Runciman, eds., Politics, Philosophy and Society, Oxford 1967, pp. 25-28. W.D. Hudson, ed., The Is-Ought Question, New York 1969, especially John Searle's article: "How to derive Ought from Is", pp. 120-134. Madeleine Grawitz: Méthodes Des Sciences Sociales, Deuxième édn., Paris 1974, pp.500 ff. Stephen L. Wasby: Political Science (The Discipline and its Dimensions, An Introduction), New York 1970, p.303. Robert T. Golembiewski, et. al., A Methodological Primer for Political Scientists, Chicago 1969, pp. 450-455.

المستعر إنما يعكس تمييزا مصطنعا بين أدوات المعرفة الثلاثة، ويتجاهل أن القرارات السياسية بطبيعتها تتأثر بقيم صانعيها. لهذا اعتبروا أن افتراض التعارض بين هذين النوعين من النظريات لغو لأن التفرقة بين مجالات التقويم والتفسير ليست بالوضوح الذي يتصوره البعض. بدلا من ذلك، نصحوا بالاستفادة من الأسلوبين معا في تطوير نظريات تجريبية تسترشد بالقيم مما سيساعد كلا منهما على كشف قصور الآخر وبالتالي تحسينه وتعديله. يسخر عالم آخر من التطرف الوضعي بقوله إنه رغم المطالبة ببحوث محايدة أو خالية من القيم فإن عدم وجود معيار متفق عليه لاختيار الموضوعات الهامة للدراسة يدفع العلماء إلى اختيار موضوعات أخرى تتفق مع مصالحهم الخاصة واختيار المتغيرات التي يدرسونها من تلك الموضوعات. «وإذا كنا عاجزين عن تنحية قيمنا جانبا بشكل كامل في اختيار ما ندرس فإن ذلك يبرز نقدا هاما هو أن التفرقة بين الحقائق والقيم تتناقض مع تجربتنا الذاتية»[19].

يجتذب الانتباه أيضا أن الدعاوي الوضعية كانت قد استطاعت التسلل إلى بعض المؤسسات الأكاديمية مثل الجمعية الامريكية لعلم السياسة التي استبعدت الفلسفة السياسية من إطار ما تعتبره علما للسياسة بحجة أن الزمن قد تجاوزها ولم تعد هناك حاجة إليها. وتكشف التعليقات المؤيدة والمعارضة لهذا الاتجاه [20] استمرار الخلاف حول الموضوع. من بين الدراسات الهامة ذات العلاقة بالفلسفة السياسية دراسة دافيد برويلز [21] التي انتقد فيها تلك «الجراحة الاستئصالية»، كما استعرض جانبا من مشكلة الصراع حول الحقائق والقيم والندوات التي تناولته بالبحث المستفيض. أشار مثلا الى الندوة التي خصصت لبحث «الثقافة والفوضى» وأسهم فيها هنري آيكن أستاذ جامعة نيويورك الذي أنحى باللائمة على الدعاوي المتطرفة لاستبعاد القيم لمسؤوليتها عن التمزقات السياسية التي عانت منها الولايات المتحدة في الستينيات واعتبر أن تلك التمزقات كانت رد فعل «للفوضى الثقافية»، ونتيجة حتمية لسيطرة تلك الدعاوي التي تسمي

١٩ - Wasby, p. 28.

أنظر أيضا موضوع الحاشية ٨ أعلاه وكيف يتم التراجع عن التطرف الوضعي من جانب بعض علماء النظرية السياسية المعاصرين، ليس فقط الليبراليين وانما أيضا الليبراتاليين.

٢٠ - Herbert Storing: What the Anti-Federalists were For, Chicago 1983. Also his: Eassay on the Scientific Study of Politics, New York 1962. Harry V. Jaffa, "In Defense of Political Philosophy", in: National Review, Jan.22, 1962. John H. Schaar, Sheldon S. Wolin, "Essays On The Scientific Study of Politics: A Critique", in: American Political Science Review, Vol.57,1, March 1963.

٢١ - David B. Broyles, "Political Philosophy and Liberal Education", in: T.P.S., Vol.12,2, Winter 1984-85, pp. 39-43.

نفسها بالمذهب العلمي Scientism على الانسانيات.

والجدير بالذكر أنه ليس هناك اتفاق عام حتى الآن بين علماء الاجتماعيات والإنسانيات حول المقصود بالمذهب العلمي رغم الحماس الذي ظهر منذ بداية القرن العشرين لدى ت. هاكسلي وغيره من المتحمسين للمفاهيم الجديدة المتأثرة بالوضعية والمنادين بتطبيق مناهج البحث المستخدمة في العلوم الطبيعية في دراسة كافة حقول المعرفة .

لكن الخلاف على مغزى مصطلح المذهب العلمي لم يكن هو الوحيد. فمن نماذج التطويع المصطلحي الفاشل لأنصار هذا الاتجاه الوضعي الذي انتقده برويلز ما ذهب إليه بعض ممثلي علم السياسة الأمريكي من وصف «نظام الديمقراطية الليبرالية» بأنه تعديل وتنقيح يفوق ما كان يدور بخلد الأمريكيين الأوائل من الآباء المؤسسين. لقد اعتبروا أن السمة الرئيسية للنظام هي وجود حكومة تقوم بدور «حَكَم محايد» بين الجماعات والأفراد الذين يحمل كل منهم قيما غير محسوسة أو مضمرة. يشكك برويلز في صحة هذا المصطلح ولا يبدو مُقتنعا بأن حكومة هذا النظام الديمقراطي الليبرالي محايدة إزاء القيم بل يرى في ذلك مباهاة فارغة شأنها في ذلك شأن ادعاءات علم السياسة المروّض الذي تستمد منه شرعيتها. تفقد دعوى الحياد هذه مصداقيتها عند الاصطدام بموقف يتم فيه تعريف قيمة ما بأنها تمثل أهمية خاصة للديمقراطية الليبرالية إذ توصف في هذه الحالة بأنها مجرد «أداة» للمحافظة على القيم الأخرى، أي أنها بهذا المعنى مصطلح فني محايد.

نضيف إلى نقد برويلز، أن مثل هذا الوصف يحمل طابعا ذرائعيا واضحا. فالوضعيات وإن كانت قد نشأت في فرنسا والنمسا كان لابد وأن تتأثر فيما بعد بالبيئة الامريكية سواء بمفاهيمها البراغماتية أو شقيقتها الذرائعية. [٢٢] ترى هذه الفلسفة الأخيرة أن الفكرة أو القيمة ما هي إلا وسيلة أو ذريعة يمكن بواسطة المنهج العلمي تغييرها لتلائم ظروف الحياة. بالتالي يصبح من السهل تفسير الموقف المشار إليه دون التأثر بالادعاء القائل أن المصطلح فني محايد بمعنى أن

---

٢٢ ـ أسهم المفكر الأمريكي جون ديوي (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢) في تطوير البرغماتية بمذهب جديد أسماه مذهب الذرائع بمعنى أن الفكر ماهو الا وسيلة أو ذريعة في خدمة الحياة. وقد طالب بتطبيق المنهج العلمي في شتى مجالات التفكير وخاصة مجال القيم في السياسة والأخلاق والجمال بهدف تغيير القيم لتلائم ظروف الحياه. والمنهج العلمي من وجهة نظره هو الأسلوب الذي يلجأ إليه الباحث للخروج من نطاق الفكر الى نطاق العمل. أنظر:

John Dewey, "Development of American Pragmation", in: Contemporary American Philosophy, Vol.II, pp. 31-51.

التسليم بأن قيمة ما هي أداة مساعدة أوذريعة لخدمة قيم أخرى يعتبر اعترافا بفائدتها وتحديدا لموقف إزاء دورها يتناقض مع الشعارات الصاخبة حول الحياد والموضوعية وإنكار الفلسفة السياسية.

إن التناقض بين رفع لواء الحياد إزاء القيم، وبين فرض أسلوب تعليمي باسم الديمقراطية الليبرالية يتبنى فعليا قيما غير معلنة، قد أدى إلى إشاعة الشك بين الدارسين في مدى تماسك التعليم الليبرالي ومدى قدرته على تقديم الإيضاحات الكفيلة بإشباع فضولهم الطبيعي لمعرفة السلوك المبدئي. لقد استخلصوا حقيقتين هامتين من واقع خبرتهم الذاتية وكشفهم حقيقة الاتجاهات الوضعية للمذهب العلمي. هاتان الحقيقتان هما: انعدام علاقة ذلك الأسلوب التعليمي بالتجربة الإنسانية، «وتحول علم السياسة إلى صمت سياسي» على حد قول برويلز. هذه النتائج الوخيمة لتسرب دعاوي المذهب العلمي إلى حقل الاجتماعيات، علاوة على إنكار حق الانسان في التعبير عن نفسه من خلال أهدافه، وضعت الجيل الجديد من الدارسين وجها لوجه أمام نظام تعليمي لا يتجاوب مع العقل أو القيم الأخلاقية، وينجح رغم ذلك بواسطة أساليبه في تحويلهم إلى مواطنين «عجزة وبلا هدف» Listless كما يسميهم ألان بلوم.[٢٣] ولعل الوصف الدقيق الآخر هو ما أطلقه برويلز على أصحاب دعاوي المذهب العلمي بأنهم سدنة الكهانة الجديدة للديمقراطية الليبرالية الذين عين زعماؤها أنفسهم قضاة غير منتخبين لحراسة اليات الديمقراطية وحقوق الأقليات «باسم الحياد المزعوم بين القيم».

---

٢٣ - Broyles, pp. 41, 43.

يدخل في نفس المعنى وفي زيف الادعاء بإمكان استبعاد تأثير القيم وتحقيق الموضوعية التامة مايلاحظه علماء السياسة والتربية من أن ممارسات انتقاء الحقائق وطريقة تنظيمها والمناهج المتبعة في التوصل إليها تتبنى أطرا معينة من القيم والإجراءات لاتسمح للدارسين بمناقشتها. ويرى المفكر الليبرالي شنايدر ومعه الحق أن تلك القيم والإجراءات ترتبط ببعضها في "مقرر خفيّ" يجد جذوره في فروض وقيم المحاضر، وتوقعات الطلبة، والإطار الاجتماعي الذي يجد الطرفان نفسيهما داخله. لاينطبق ذلك فقط على مجالات العلوم الإنسانية والإجتماعية، إذ أن هناك أوضاعا أكثر حرجا بالنسبة للدعاوي الوضعية والسلوكية في تهجمها على الفلسفة السياسية. فقد ظهرت أوجه نقد متعددة «للتحيز والجمود والسلطوية» في مجالات علمية أخرى طالما اعتزت بها تلك الدعاوي في معرض مقارناتها وثنائها على الدراسات التي لاتتأثر بالقيم والخيارات. ثبت ذلك فيما كشفت عنه بعض الجامعات العريقة من وجود مبررات لنفس أوجه النقد تلك في الدراسات الهندسية والعلوم البحتة حيث يتحول الدارسون أحيانا إلى ضحايا لمعادلة جديدة مؤداها أن مايتعلمه الطالب لايتعدى مايختار الأستاذ تدريسه دون افساح المجال للخيال ويتعين على الدارس ابتلاع حقائق علمية أشبه بالعقائد يتم تلقينها من مصادر علمية تحاط بالقداسة تتفق مع منطلقات الأستاذ العلمية أو الفكرية. انظر نماذج متعددة من ذلك في:

D. Jacques, "Designing the Sequence of a Course", in: D. Bligh, Methods and techniques, UNESCO documents, op.cit., pp. 17,18. Also, B.R. Synder: The Hidden Curriculum, Mass. Institute of Technology 1970, cited by D. Jacques, ibid., p.22.

المبحث الرابع

بعض المصطلحات الهامة المتداولة في حقل الدراسة

تعتبر المصطلحات الخمسة التالية من المصطلحات الأساسية الأكثر استخداما في دراسات الفكر السياسي بصفة عامة . ويقتصر العرض التالي على تناول أهم سمات كل مصطلح بما يخدم الدراسة الحالية . لمزيد من التفاصيل وللاطلاع على الجدل الدائر بشأنها بين التيارات والمدارس الفكرية المختلفة يمكن الرجوع إلى الأدبيات الموضحة أدناه . (٢٤)

الفكرة السياسية Political idea

هي تصور عقلي ينطبع في ذهن فرد أو جماعة عن ظاهرة سياسية أو شيء سياسي على مستوى الوجود الفعلي أو المأمول . والمقصود بحصول صورة الظاهرة أو الشيء في الذهن تغليب جانب الفكر على الشعور أو الرغبة في العمل اللذان يقترنان بأنماط عقلية أخرى . لا يقلل هذا من تأثير الأفكار وقوتها الخلاقة في المستقبل السياسي من حيث الدور الذي تلعبه في تكوين وتطور المؤسسات والحياة السياسية عموما . وقد عرف الإنسان منذ قيام حضاراته الأولى أفكارا سياسية متعددة كانت تمثل الأوضاع والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والدينية التي كانت سائدة في تلك الحضارات .

---

٢٤ - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، بيروت ١٩٧٣، المجلد ٢، ص ١٥٧، ١٦٠، حسن صعب: علم السياسة، ط ٤، بيروت ١٩٧٦، ص ٤٧ - ٥٢ .

UNESCO: Contemporary Political Science (A Survey of Methods, Research and Teaching), Publication No.426, Paris 1950, p.4. Andrew Hacker: Political Theory (Philosophy, Ideology, Science), New York and Chicago 1961, pp. 2-5, vii, viii. Leo Strauss: What is Political Philosophy? and other Studies, passim. A. Brecht: Political Theory, op.cit., p.17. Henry D. Aiken: The Age of Ideology (The 19th Century Philosophers), New York 1956, p.14. H.M. Drucker: The Political Uses of Ideology, London 1974, pp. xii, 3-5. Mostafa Rejai, ed., Decline of Ideology, Chicago and New York 1971, p.3. Also, Rejai: Comparative Political Ideologies, New York 1984, pp. 125-130, 132-137. Norman P. Barry: An Introduction to Modern Political Theory, Houndsmills and London 1981, pp.3 ff. David Miller, Larry Siedentop, eds. The Nature of Political Theory, Oxford 1983, pp.1,2. Also, Blackwell Enc. pp.383-386. François Châtelet: Histoire des idéologies, Tome 3, Savoir et Pouvoir du xviii au XX siècle, Paris 1971, pp. 2 ff. André Lalande: Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Paris 1951, p.455. Cf. Marcel Prélot: La Science Politique, Que Sais - Je? No. 909, Paris 1963,p. 78.

الفلسفة السياسية Political philosophy

هي في مرتبة أعلى من الفكرة السياسية . والفلسفة بصفة عامة تعني تلك الرؤية المتعمقة أو النظرة الشاملة التي تحاول تفسير العالم والطبيعة والمجتمع والانسان . بالتالي تكون الفلسفة السياسية هي المعالجة المنهجية من جانب الفيلسوف لتلك النظرات الشاملة والأفكار السياسية التي تدور حول تلك المسميات .

قد تنسب الفلسفة السياسية إلى موضوعها أو إلى الصبغة الغالبة عليها فيقال مثلا فلسفة سياسية مثالية أو مادية أو توفيقية أو ليبرالية أو اشتراكية . . . الخ . كما قد تنسب إلى اسم صاحبها أو إلى المفاهيم والمبادىء التي يتناولها مثل مبدأ الخير العام لأرسطو، ومفهوم العصبية لدى ابن خلدون، ومبدأ السيادة لدى جان بودان، ومبدأ الحرية لدى جون استيوارت مِلْ .

النظرية السياسية Political theory

النظرية عموما هي قضية تثبت ببرهان ، وهي تركيب عقلي مؤلف من تصورات منسقة تهدف إلى ربط النتائج بالمبادىء، كما تشتمل أية نظرية على مجموعة من التعميمات أو الأحكام العامة المجردة عن حقيقة ما .

بالنسبة للنظرية السياسية على وجه التحديد ، هناك تعريفات متعددة تشرح معناها وخصائصها ووظائفها، وإن تباينت هذه التعريفات وفقا للمواقف الفلسفية لأصحابها . فيما يلي عرض موجز لهذه الخلافات قد يساعد على إلقاء مزيد من الضوء على التعريفات الأكثر شيوعا في هذا المجال .

يرجع التباين في وجهات النظر الى الخلافات العمنيقة التي أثارها نفر من السلوكيين المتأثرين بالفلسفات الوضعية والوضعية المنطقية . فقد ادعوا بأن صعوبة التحقق من صحة المقولات والظواهر السياسية في حدود الخبرة الحسية يجعل النظرية السياسية فلسفية أكثر منها علمية . لهذا طالبوا بالفصل التام بين النظريات التي تعتمد على التجريب وتلك المستمدة من القيم بحجة أن ذلك سيضمن قدرا أكبر من الحجية للنظرية السياسية ويجعلها نظرية علمية تقف على قدم المساواة مع النظريات الأخرى في العلوم الطبيعية والرياضية . وقد أدى هذا المد السلوكي الذي بلغ ذروة جديدة في الستينيات إلى تفرقة حادة بين النظريات التجريبية والنظريات المعيارية .

تعرض هذا الموقف المتطرف إلى كثير من أوجه النقد من جانب علماء السياسة . فمنهم من

رفضه اقتناعا بتصنيفات فروع علم السياسية التي أرساها علماء السياسة الذين اجتمعوا في إطار منظمة اليونسكو عام ١٩٤٨ . وطبقا لهذه التصنيفات فإن المعنى الأول للنظرية السياسية هو دراسة تطور الأفكار السياسية منذ أفلاطون، والظروف التي أنضجتها، ثم تأثير هذه النظرية على الممارسة السياسية . المعنى الثاني هو الدراسة المنهجية للمؤسسات والسلوك السياسي في العالم المعاصر مع الابتعاد عن أية أحكام أخلاقية أو قيم معيارية، ومحاولة التوصل إلى تعميمات بواسطة طرق ومناهج جمع المعلومات، والتحقق من صحتها بالبرهان وليس بالحدس . ويحذر الملتزمون بتصنيفات وتعريفات اليونسكو للنظرية السياسية من خطأ وضع هذين المعنيين في مواجهة بعضهما البعض لأن كلا منهما يحتوي على عناصر من الآخر.

تمثل نقد آخر في كشف بعض علماء السياسة للعلاقة الجدلية بين النظريات السياسية والواقع استنادا إلى أن هذه النظريات تنبثق من الواقع ثم تعود لتؤثر فيه . ومن النماذج التي استشهدوا بها على سبيل المثال لا الحصر أن النظرية الأفلاطونية حول تعاقب نظم الحكم مأخوذة من التجربة السياسية لليونان، ونظرية لوك حول حقوق الإنسان الطبيعية مستقاة من التجربة البيوريتانية للمذهب البروتستانتي الجديد في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ونظرية مونتسكيو حول فصل السلطات مشتقة من ملاحظته للنظام السياسي الإنجليزي . وقد انتبه لينين إلى هذه العلاقة الضرورية بين النظرية والواقع فأكد أنه لا ثورة بدون نظرية ثورية .

انعكست وجهات النظر المتعارضة تلك على تعريفات النظرية السياسية . فقد تمسك أصحاب التيارات التقليدية وبعض التيارات المعاصرة باستثناء السلوكيين بأن النظرية السياسية هي ذلك النشاط الفكري الذي يقوم بدراسة تفصيلية نقدية لنصوص إسهامات كبار الفلاسفة السياسيين منذ أفلاطون بهدف التوصل إلى معناها الحقيقي، وإدراك زاوية رؤية كل منهم لماهية السياسة، يُعرِّفها آخرون بأنها تعني عملية توضيح معنى المصطلحات المتداولة في الجدل السياسي كالحرية والديمقراطية والملكية والمساواة والعدالة، مع ضرورة توخي الحذر لأن الدفاع عن تفسير ما لمفهوم سياسي قد يؤدي بصورة غير مباشرة إلى تبني وجهة النظر المرتبطة بهذا التفسير.

على الجانب الآخر، هناك تعريفات ركز أصحابها على الوصف فاعتبروا أن النظرية السياسية هي تلك التي تشتمل على تعميمات أو أحكام عامة حول ذلك الجانب من الحقيقة ذي السمة السياسية البارزة، أو هي نوع من التجريد أو التصوير الرمزي للحقيقة السياسية، أو هي تحليل منطقي ومنهجي للعمليات التي يمر بها النشاط السياسي والنتائج التي قد يسفر عنها، أو هي التي تضع الحقيقة السياسية في إطار منتظم متماسك له معنى .

ومن الملاحظ أنه بعد انحسار نفوذ التيارات السلوكية والوضعية إلى حد كبير، تقلص الاستقطاب السابق بين الموقفين، وظهر تقارب واضح بين التعريفات في السنوات الأخيرة. تجلى ذلك في العودة إلى اتباع موقف متوازن يعترف بأن اعتماد الحس أداة وحيدة للمعرفة خطأ كبير، وأن المنهج العلمي يتناقض مع الاقتصار على معالجة أحد جانبي الواقع الانساني والمجتمعي تحت أية ذريعة من الذرائع. لهذا اتجهت كثير من الكتابات العلمية في المؤلفات والموسوعات خلال عقد الثمانينيات إلى تعريف النظرية السياسية بأنها تلك التي تهتم بموضوعي الحقائق والقيم معا، أي بمجال الوصف والتفسير ومجال الإرشاد والتقويم. بعبارة أخرى، فالنظرية السياسية هي التي تستطيع استقراء تعميمات يمكن أن تترتب عليها أحكام عامة قيمية، أي أصبحت تجريبية ومعيارية في آن واحد.

المذهب السياسي Political doctrine

هو مجموعة من الحقائق المنظمة والمتماسكة والمتصلة غالبا بالسلوك. لهذا فهو أقرب إلى الأيديولوجية السياسية منه إلى الفلسفة أو النظرية السياسية لأن كلا من الأيديولوجية والمذهب ينحوان نحو الكلية النظرية والعملية التي لا تتوفر بالضرورة في الفلسفة أو النظرية.

ويتحدد الاقتناع بالمذهب بناء على الموقف الذي يتخذه الإنسان نفسه. فقد يتخذ شخص ما من أية فلسفة أو نظرية عقيدة له بمعنى أن يؤمن بها ولا يرضى بمناقشتها عقلانيا أو طبقا لمنهج علمي. عندئذ تصبح الفلسفة أو النظرية بمثابة مذهب بالنسبة له يسعى إلى إقناع الآخرين بصحته والعمل بموجبه أو وفقا لتعاليمه. يقول العالم والفيلسوف كلود بيرنار في هذا: «إن النظرية هي الفرض الاختباري الذي خضع لرقابة العقل والنقد التجريبي . . . . ولا تظل صحيحة إلا إذا تعدلت على ضوء التقدم ونقدت نقدا اختباريا على هدى ما يظهر من وقائع جديدة. أما إذا اعتبرت النظرية كاملة، ووضعت فوق الاختبار العلمي، فانها تصبح حينئذ مذهبا».

الأيديولوجية السياسية Political ideology

مصطلح الأيديولوجية شأنه شأن غيره من المصطلحات المثيرة للجدل ـ كالسياسة مثلا ـ يمكن أن يستخدم في مجالات وأطر متعددة قد تتمتع بالقبول أو الاستنكار كما يحدث كثيرا في الاستعمال السوقي المبتذل لمصطلح السياسة ليعني الشر دائما، أو «التواءات وتبريرات الأيديولوجيا»

لتعني «عملية تزوير العلاقات الفعلية». خلافا لتلك الاستخدامات غير العلمية للمصطلحات والمفاهيم، يلاحظ أن الأفراد يختلفون حول الأيديولوجيات لأنهم يحددون مواقفهم منها على ضوء خلفياتهم ومصالحهم وتطلعاتهم، أي أنهم ينظرون إلى الأيديولوجيات من منظور أيديولوجي .

هناك أربعة شروط وضوابط تحكم استعمال مصطلح الأيديولوجية وتمثل في الوقت نفسه الحد الأدنى من الحياد المفترض توافره في تحليلها. وعلى أساس هذه الشروط الموضوعية، يمكن الحكم عما إذا كُنا إزاء أيديولوجية سياسية أم صورة أخرى من صور النشاط الذهني أو العملي كالفكرة أو الفلسفة أو النظرية السياسية. هذه الشروط هي :

١ ـ أن تكون لمجموعة بشرية ما آراء حول واقعهم الحي المعاش. أي لديهم تعبيرات أو فروض تمثل أوصافا صادقة للواقع الحي .

٢ ـ أن تكون لدى تلك المجموعة البشرية أيضا قيما يتمسكون بها أو يتطلعون إلى تحقيقها. أي لديهم تعبيرات أو فروض تشير إلى ما هو حق وخير وجمال .

هذان الشقان الوصفي والمعياري اللذان يركزان على ما هو كائن فعلا وعلى ما يجب أن يكون هما سمتان أساسيتان لابد من توافرهما معا في أية أيديولوجية سياسية. وفي حالة عدم وجود الشق المعياري بالذات، فإنه لا يمكن القول أننا إزاء أيديولوجية سياسية.

٣ ـ أن تكون تلك الآراء أو المعتقدات في البندين السابقين متماسكة ومترابطة منطقيا.

٤ ـ أن تزود تلك الآراء والمعتقدات معتنقيها بدوافع ومبررات للعمل السياسي مع ما قد يصحب ذلك من قواعد وتعاليم.

تظهر المقارنة بين المصطلحات السابقة أن الفكرة السياسية هي أكثرها بساطة وشمولا، والفلسفة هي فكرة منهجية، والنظرية فكرة تحولت إلى فرض علمي، والأيديولوجية مجموعة أفكار وصفية ومعيارية وتحريضية، بينما المذهب فكرة أصبحت عقيدة .

البــــاب الأول

الفلسفات السياسية لدولة المدينة

صفحة

الفصــــل الأول

دولــة المـدينـة

صفحة

الفصـــل الأول

دولــة المـدينـة

The City State

تميزت معظم المراحل الحضارية التي عاشها الإنسان بنوعيات خاصة من الإنتاج الفكري، فكـان منهـا الفلسفـات والنظـريـات والمـذاهب التي عكست كلهـا ظروف وسمات تلك المراحل. ولاستيعـاب الفلسفـات السيـاسيـة التي ظهـرت في ظل دولـة المـدينة اليونانية يتعين فهم مضمونها الحضاري المميز ولو بإيجاز وخاصة الخلفيات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. ومن الجلي أن تلك الخلفيـات قد أثـرت تأثـيرا كبـيرا في آراء الفلاسفة والمفكرين وفي تصوراتهم لوسائل التغلب على المشـاكـل والصعـاب التي واجهتهـا دولة المدينة، والوضع الأمثل لنظام الحكم فيها، والقواعد التي تحكم العلاقات بين سلطتها السياسية وبين طبقاتها الاجتماعية غير المتكافئة.

المبحـث الأول

الخلفيات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية

كانت الـدولـة اليـونانية القديمة في القرون السابقة على ميلاد السيد المسيح (ع) تتكون من مدينة واحدة تحيط بها أرضها الزراعية التي يعتمد عليها السكان في معاشهم. ويسكن المدينة ثلاث طبقات أو فئات اجتماعية متباينة [1] يمكن تشبيهها بهرم تشغل قاعدته الطبقة الاجتماعية الأولى التي تتكـون من العبيـد والعـمال والحـرفيـين. كان العبيد الذين يسخرون في الزراعة يتكونون غالبا من

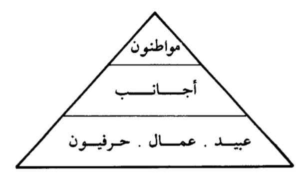
---

١ - George H. Sabine: A History of Political Theory, Third edn., London 1961 (first publ. 1937), pp. 4,5. This book will be referred to hereunder as: Sabine. See also, Bertrand Russell: History of Western Philosophy (and its connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day) London 1961 (first publ. 1946), p.77. Referred to hereunder as Russell. Jean Touchard, et al., Histoire Des Idées Politiques (1-Des origines au XVIIIe Siecle), 5e édn., Paris 1975 (1ere édn. 1959), pp. 9-11. Referred to hereunder as Touchard. Sabine, pp. 6-10.

مواطني وسكان المدن اليونانية المجاورة الذين يقعون في الأسر أثناء الحروب أومن فقراء المدينة نفسها الذين يعجزون عن سداد الديون. ونظام العبيد كما هو معروف كان منتشرا في العالم القديم كله، ويمثل عددهم الثلث تقريبا من تعداد سكان مدينة كأثينا مثلا، وكانوا محرومين من صفة المواطنة وحقوقها وبالتالي من ممارسة أي نشاط سياسي.

الطبقة الثانية هم الأجانب وتتفاوت نسبتهم العددية إلى مجموع سكان المدينة حسب طبيعة النشاط الاقتصادي فيها، فترتفع تلك النسبة في حالة المدن ذات الطابع التجاري مثل أثينا بينما تنخفض في حالة الاقتصاد المعتمد على الزراعة مثل مدينة اسبرطة. ورغم أن الاجانب كانوا أحرارا ويتمتعون بقدر معقول من المكانة الاجتماعية إلا أنهم كانوا محرومين أيضا من ممارسة النشاط السياسي.

الطبقة الثالثة هم المواطنون الذين يحتكرون معظم المزايا بما في ذلك صفة المواطنة التي كانت تورث للأبناء الذكور فقط عند بلوغهم سن العشرين، وبها يكتسبون عضوية المدينة وحقوق المشاركة السياسية.



أثرت الخلفيات الاقتصادية للمدن اليونانية أيضا على أشكال نظم الحكم فيها فقد تمكنت الأسر القوية المالكة للأرض من بسط سيطرتها السياسية على المدينة واتخذ حكامها صورة من صور نظم الحكم الأرستقراطية كما حدث في اسبرطة. بينما فرضت الجماعات التجارية ذات المصالح الخارجية نفوذها في مدن أخرى كأثينا مثلا. لهذا ربط المفكرون اليونانيون بين قوة وازدهار الديمقراطية في بعض المدن وبين تجارة ما وراء البحار وما تضفيه من أهمية على دور الأسطول الذي كان رمزا للديمقراطية في القوات المسلحة. بالمثل فقد ربطوا بين الأرستقراطية في مدن أخرى وبين النشاط الزراعي وما يوفره ذلك النشاط من إمكانية وسهولة تعبئة الجيوش البرية من المشاة التي كانت بدورها رمزا للأرستقراطية في القوات المسلحة. وسنتناول هذ الموضوع مرة أخرى عند تحليل

الفلسفة السياسية لأرسطو ووجهات نظره حول تأثير نوعية النشاط الاقتصادي في دولة المدينة على مدى المشاركة السياسية لمواطنيها. كما سنهتم اهتماما خاصا بدولة المدينة في أثينا نظرا لتركيز كثير من المفكرين اليونانيين عليها كأفضل نموذج في رأيهم للدستور الديمقراطي.

المبحث الثاني

المؤسسات السياسية في دولة أثينا

أهم هذه المؤسسات هي: الجمعية، المجلس، المحاكم، الموظفون العامون.

الجمعية: The Assembly

تكمن السلطة العليا في يد جمعية شعبية تضم كل المواطنين الذكور البالغين عشرين عاما. وهي تجتمع بانتظام عشر مرات كل عام على الأقل. ورغم أن علماء السياسة المعاصرين يقللون من جدية المشاركة السياسية في ذلك النمط من الديمقراطية المباشرة حيث يفترض أن الحكم يتم بواسطة الشعب كله، رغم ذلك فقد كان للجمعية بعض الصلاحيات الهامة كالموافقة على أو تعديل أو رفض المشروعات التي يتقدم بها المجلس، والموافقة على إعلان الحرب وعقد الصلح وإبرام المعاهدات وسن القوانين وفرض المكوس المباشرة.

المجلس: The Council

ويقوم بالعمل السياسي التنفيذي الفعال، وهو يتكون من خمسمائة عضو يختارون بالقرعة من بين كل المواطنين الذكور البالغين. وتسهيلا للحكم الذي يتعذر من الناحية الواقعية على يد مثل هذا العدد الكبير، إبتكر اليونانيون طريقة تناوب الحكم بحيث ترسل كل قبيلة من القبائل العشر المكونة لدولة أثينا خمسين عضوا، ويقسم العام إلى عشر فترات يتولى الحكم في كل منها ممثلو قبيلة معينة بمشاركة ممثل واحد عن كل قبيلة من القبائل التسع الأخرى.

ومن الملاحظ أنه لم يكن هناك تجانس في الدور الذي كان يقوم به ذلك المجلس. فأحيانا كان يتجاوز صلاحياته ويضع التشريعات بدلا من الجمعية، وأحيانا أخرى كان يقتصر على صياغة التشريعات لعرضها للمناقشة على الجمعية الشعبية . إلا أن المهمة التنفيذية كانت هي الجانب الأهم في عمل المجلس وخاصة الاتصالات بالهيئات التمثيلية الأجنبية ، والإشراف الكامل على الشؤون المالية والإدارية، والجباية والإشراف على موظفي الدولة وتوقيع العقوبات على المواطنين بما في ذلك الإعدام .

المحاكم : The Courts

يبلغ عدد أعضاء المحاكم من المحلفين Jurymen ستة آلاف يستخدم أسلوب الاقتراع في اختيارهم وتحديد مكان عملهم ونوع القضايا التي يفصلون فيها. والحد الأدنى لسن العضو ثلاثين عاما. وتباشر هذه المحاكم دورا أكبر من الدور الذي تمارسه المحاكم عادة، فهي تمثل الشعب في الرقابة على القضاة وعلى القانون أيضا. فعلاوة على الفصل في القضايا المدنية والجنائية، امتدت صلاحيتها للبت في مدى أهلية المرشحين لتولي الوظائف العامة، ومراجعة أعمال الموظف بعد انتهاء خدمته إداريا وماليا، وأخيرا مراقبة التشريع نفسه بدرجة قد تصل بصلاحيات المحاكم أحيانا إلى مرتبة الجمعية. بعبارة أخرى كان للمحاكم صلاحية الحكم بعدم دستورية قرار أو قانون ما سواء صدر عن الجمعية أو المجلس، ويكون الحكم بذلك بمبادرة من المحكمة أو بناء على طلب من أي مواطن في المدينة.

الموظفون العامون : The Magistrates

يختارون بالقرعة لفترة قصيرة جدا قد تكون سنة . يؤدي هذا إلى أن سدس المواطنين الذكور قد يتقلدون مناصب عامة خلال عام واحد مما يضمن قدرا أكبر من تكافؤ الفرص لجميع المواطنين في تقلد الوظائف العامة. يضاف إلى ذلك ما ورد ذكره أعلاه عن الضوابط الإدارية والمالية التي يخضع لها الموظفون العامون من جانب المؤسسات الأخرى في بداية تقلدهم للمناصب العامة وعند انتهاء ولايتهم لها .

الخلاصة :

١ - يمكن أن نستنتج من أسلوب تداول المناصب العامة والاختيار بالقرعة وغيرهما من صور المشاركة السياسية ما يأتي :

أ - أن المواطن المتوسط في دولة المدينة كان يفترض فيه التمتع بقدرة طبيعية على ممارسة النشاط السياسي .

ب - أن التمرين أو التخصص ليس ضروريا للعمل في الحكومة .

٢ - لم يكن فلاسفة السياسة اليونان في تلك الحقبة المبكرة يرون تعارضا بين الحرية الفردية والسلطة السياسية .

أ - فهدف القانون هو تحديد موقع كل فرد من حياة المدينة وليس حماية الحقوق الفردية الخاصة . أي كان الأهم هو وضع كل فرد في المكان اللائق به في الجماعة حتى تزدهر مختلف أنواع العمل الاجتماعي في المدينة .

ب - ينبع احترام القانون من المثل الأعلى لحياة الجماعة وليس من المثل الأعلى للحقوق الفردية .

الفصـــل الثـانـي

أفـلاطـون

صفحة

الفصـــل الثـانـي

أفلاطون (٤٢٧ ق.م - ٣٤٧ ق.م.)

المبحـث الأول

العوامل الذاتية والبيئية [1]

أفـلاطـون فيلسـوف يوناني قدير، وصاحب محاورة الجمهورية التي لا تزال تثير الجدل حتى اليـوم. ولـد في أثينـا لأبـوين من الطبقـة الأرستقراطية إذ ينتسب من ناحية أبيه إلى كودروس آخر ملوك أثينـا، كما تنحـدر أمـه من أسـرة عريقة أخرى تمت بصلة القربى للحكيم سولون مشرع أثينا الشهير. رغم ذلك تخلى أفلاطون عن حياة الدعة والغنى، فلم يكرس نفسه لإدارة أملاك الأسرة الـواسعـة أو تقلد المنـاصب السيـاسيـة الرفيعة، وإنما اختار حياة مغايرة بعد تعرفه على الفيلسوف سقراط وملازمته والدراسة على يديه. أما من الناحية السياسية، فقد ظل متأثرا بقوة بمفاهيم وقيم أسـرتـه فكـان هو أيضـا معـاديـا للدستور الديمقراطي الذي كان مطبقا في أثينا. وقد تأكدت هذه المفاهيم والاتجاهات لدى بعض زعماء الأسرة الذين انتهزوا فرصة الهزيمة التي حلت بوطنهم على يد اسـبرطـة في حرب البلوبـونيـز فاستولوا على السلطة باسم الحزب الأرستقراطي فيما عرف آنذاك بحكـومـة الثـلاثـين ومارسوا سلطة مطلقة وارتكبوا كثيرا من الفظائع أدت إلى حرب أهلية انتهت بمقتلهم. وقد اعترف أفلاطون بأن سياسة الحزب الأرستقراطي كانت مخيبة للآمال ولكنه حزن في الوقت نفسه على أقـاربـه وأصـدقـائـه الـذين قتلوا ووضـع بعض المحاورات تمجيدا لهم ومداراة لفظائعهم وأصبح موقفه أكثر عداء للنظام الديمقراطي.

يلي الاعتبار العائلي في التأثير عليه، المناخ الثقافي السائد في أثينا وخاصة في جانبه الفلسفي. فقـد كان عمـر الفلسفـة اليـونانية مائتي عام فقط عندما ولد أفلاطون، وكانت قد تبلورت إلى حد كبـير في تيـارين رئيسيـين هما التيـار المـادي الآلي للطبيعيـين الأوائـل من طاليس ومـدرستـه إلى

---

١ - فؤاد زكريا: جمهورية أفلاطون، القاهرة ١٩٧٤، ص ٥ - ٢٨. أنظر أيضا فيما يلي: الحاشية ١ بالفصل الرابع، والمصادر الملحقة بها.

Hacker, pp 21, 22. Russell, pp. 78, 122-125. Sabine, pp. 36-43. Karl R. Popper: The Open Society and its Enemies, vol.1, The Spell of Plato, London 1945, pp. viii, 199, 200.

ديمقريطس وليوكيبوس، ثم التيار الصوفي الذي عرف فيما بعد بالمثالي وأشهر أعلامه فيثاغورس وبارمنيدس وزينون، وهو التيار الذي تأثر به سقراط بقوة. والرأي الأرجح لدى الفلاسفة المعاصرين حاليا أن التأثير الفلسفي الغالب على أفلاطون كان مصدره تلك المدرسة الصوفية الثانية. ومما يستحق التنويه أيضا، أن الميول الدينية في فكر سقراط لها جذور ترجع إلى الحضارات الشرقية القديمة. وقد وجدت هذه تعبيرا واضحا عنها في كتابات تلميذه أفلاطون مما ينفي نهائيا خرافة الانبثاق التلقائي للفلسفة اليونانية، وتؤكد ما ذهب إليه مؤرخ العلم سارتون من أن المؤثرات الشرقية هي التي دفعت الحضارة اليونانية إلى الظهور وساعدت على نموها، وأن الحكمة اليونانية قد تربت في مهد شرقي. ويدلل سارتون على هذا بنماذج متعددة من المؤثرات الفارسية والهندسية ونماذج غير مباشرة من حضارة الرافدين. كما تتبع مفكر آخر تأثيرات الحضارة المصرية القديمة في محاورة أفلاطون المسماة طيماوس والتي سجل فيها ما اكتسبه من معرفة عن الأفكار والعقائد والعادات خلال زيارته لمصر.

وتحتفظ الفيثاغورية اليونانية ـ بصفتها جسرا بين التفكيرين الشرقي والغربي ـ بمركز الصدارة في التأثير على أفلاطون وخاصة في جانبها الرياضي كفلسفة تجعل للرياضيات مكانة كونية وتفسر العالم كله تفسيرا رياضيا، كما أثرت عليه أيضا من الناحية السياسية في رأي إرنست باركر. من الأمثلة ذات المغزى على ذلك، اتجاه الفيثاغورية إلى ربط فكرة العدالة بفلسفتها الرياضية وأن العدالة نوع من الانسجام، وأن للحكمة حق إلهي في الحكم، وهو إرهاص واضح لفكرة الملك الفيلسوف التي قال بها أفلاطون. كذلك فإن بعض السمات الهامة في محاورة أفلاطون الرئيسية المسماة بالجمهورية التي سنستعرضها فيما بعد، تحمل بعض أوجه الشبه مع الأفكار التي سبق أن عبر عنها فيثاغورس عن التقسيم الثلاثي للطبقات، وإنشاء نظام حكم سياسي يأخذ بالتعاليم الفلسفية، وتربية النشأ بواسطة العناية بالروح والجسم أي بالموسيقى والرياضة البدنية.

أثرت حرب البلوبونيز (٤٣١ ق.م ـ ٤٠٤ ق.م) بين أثينا واسبرطه تأثيرا كبيرا أيضا على أفلاطون وغيره من مفكري اليونان. كانت الدولتان تختلفان في كل شيء. فأثينا تأخذ بالنظام الديمقراطي بالمفهوم اليوناني القديم وتزدهر فيها الثقافة والفنون ولكنها تهمل القوة العسكرية. بينما تأخذ اسبرطة بنظام أوليغاركي صارم أتاح لها التفوق على أثينا عسكريا ولكن على حساب المستوى الثقافي للدولة. ويصف باركر هذا النظام الحديدي بقوله: «كان الطفل يؤخذ من والديه في سن السابعة ويعهد بتعليمه إلى موظف في الدولة. ولم يكن للأسرة في اسبرطة رأي في تعليم أفرادها، بل كانت الدولة هي كل شيء. وكان الشباب يوضعون في «بيوت» تحت إشراف «رائد»

ويدربون . . . تدريبا رياضيا عنيفا يعدهم للحرب . . . ولم يكن للبيت العائلي مكان في أسرة يحال فيها بين الزوج والزوجة وبين أية حياة زوجية مشتركة . . . كذلك فإن نظام الملكية في اسبرطة . . . كان يلائم حاجات النظام العسكري . فقد كان المواطنون طائفة أرستقراطية ، تعيش على ملكيات زراعية يشتغل فيها سكان خاضعون لهم» . وسنلاحظ عند دراسة الدولة المثلى عند أفلاطون إلى أي مدى تأثر بهذا النمط الإسبرطي . هذا علاوة على فقده الثقة بالديمقراطية التي عاش في ظلها طفلا وشابا وشهد الصراعات الداخلية الشديدة بين القوى الديمقراطية والقوى الأوليغاركية والفئات الشعبية التي انحازت إلى كل منهما بحيث صار أحيانا صراعا بين الفقراء والأغنياء . كما أنه لم ينس أيضا انضمام أسرته إلى صف الأوليغاركية في هذه الحرب وما بعدها . ومن المصادفات السيئة أن يكون الفيلسوف الكبير سقراط معلما لمعظم هؤلاء الانقلابيين والطغاة من الشباب أبناء الاثرياء ، فتعرض نتيجة لذلك للحكم عليه بالاعدام بعد عودة الحكم الديمقراطي إلى أثينا وذلك بتهمة إفساد عقول الشباب .

وأخيرا ، كان موت سقراط بهذه الطريقة المأساوية صدمة أخرى تعرض لها أفلاطون فزادت من عدائه لنظام الحكم الديمقراطي فغادر أثينا طيلة اثنتي عشرة سنة زار خلالها بعض بلاد العالم القديم مثل ميجارا ومصر وجنوب إيطاليا وصقلية فأخذ عن علماء وكهنة هذه البلاد العلوم الرياضية والفلك والموسيقى . والجدير بالذكر أنه حاول أكثر من مرة خلال تلك الرحلات التأثير في الأمراء والمحيطين بهم لتطبيق آرائه وخاصة حول الملك الفيلسوف ولكنها أخفقت جميعا . وفي المرات القليلة التي تمكن فيها تلاميذه من ارتقاء الحكم تحولوا إلى طغاة مستبدين يغتال بعضهم بعضا . الحدث الهام الأخير بعد عودته إلى أثينا عام ٣٨٧ ق . م . هو قيامه بإنشاء أكاديمية تتلمذ على يديه فيها كثير من الفلاسفة منهم أرسطو . وظلت هذه الأكاديمية قائمة بعد وفاته لمدة تسعة قرون متعاقبة .

ترك أفلاطون ثلاثين محاورة فلسفية أشهرها في حقل السياسة ثلاث هي :

الجمهورية	The Republic
السياسي	The Statesman
القوانين	The Laws

وتعتبر الجمهورية أعظم وأشهر هذه المؤلفات وتتكون من عشرة كتب يشرح أولها كيفية بناء دولة مثلى هي أول ما عرف العالم الغربي من مدن خيالية فاضلة . ويحتوي الكتاب على الكثير من

الآراء الفلسفية لأستاذه سقراط اتخذت صورة الحوار بينه وبين تلامذته، وهو أسلوب جدلي عقلي كان سائدا في هذه المرحلة. ولا يزال هذا الكتاب الفريد مثار تقويهات متعارضة من رموز بعض التيارات والأيديولوجيات حتى اليوم، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر كارل بوبر الذي اختص أفلاطون بهجوم عاصف في «المجتمع المفتوح وأعداؤه». وسنستعرض في المباحث التالية بعض مؤلفات السبعينيات والثمانينيات التي تناولت الجمهورية بالثناء أو النقد .

المبحث الثاني

أوجه نقد أفلاطون لدولة المدينة

ترجع عيوب دولة المدينة في رأي أفلاطون إلى مجموعة من الأسباب والعوامل المتشابكة [٢] نذكر منها سوء النظام التعليمي، قصور القيم المعنوية عند المعلمين ورجال الدولة على السواء، جهل وعدم كفاءة رجال السياسة، إختلال القيم لدى أفراد الشعب، إعتلال الطبيعة البشرية. يضاف إلى ذلك الأنانية والقسوة اللتان اتسم بهما الصراع الحزبي حيث كانت المصلحة الخاصة تقدم على مصلحة الدولة. ويلاحظ أن نقاط النقد الهامة في الجمهورية كانت موجهة إلى جميع أنماط الحكم في المدن اليونانية وليس فقط إلى النمط الديمقراطي في دولة أثينا .

شكك أفلاطون في مقولات السياسي اليوناني بيركليس التي كان يفخر فيها بتحقيق الانسجام في حياة أثينا السياسية عن طريق التنسيق بين المصلحة العامة والمصالح الخاصة. أما الواقع في رأي أفلاطون فيختلف عن ذلك تماما، ولم يحدث أن تجاوز مثل ذلك الانسجام حدود التمني أو المثل العليا، كما أن الولاء في حقيقته كان لنمط ما من أنماط حكومات الطبقات. فالأرستقراطي مثلا كان يعبر عن الوفاء للدستور الأوليغاركي، والعامي كان وفيا للدستور الديمقراطي .

تترتب على تلك المفاهيم والممارسات نتيجة هامة بالنسبة للنشاط السياسي في ذلك العصر المبكر وإن كان لها مغزي كبير. فكتابات أفلاطون تشير إلى أن الانسجام والوفاء كانا أقرب إلى

٢. Sabine, p. 43.

التحقق بين أتباع نمط دستوري معين في المدن السياسية المختلفة منه إلى أبناء المدينة الواحدة ذوي المصالح المتعارضة. وقد أكدت الأحداث التاريخية صدق رؤية أفلاطون. فقد استعان ألقبيادس زعيم الحزب الأرستقراطي بكل من مدينة اسبرطه وفارس ضد وطنه أثينا حتى يستعيد نفوذه السياسي. كانت حكومة اسبرطه الأرستقراطية في عنفوانها هي ملاذ وأمل الأحزاب الأرستقراطية في كل المدن السياسية الأخرى. بينما كانت أثينا قبلة الطبقات الشعبية في تلك المدن.

يلقى أفلاطون صراحة مسؤولية عدم الاستقرار النسبي في نظام دولة المدينة على تلك الأنانية الحزبية الناجمة عن تعارض المصالح الاقتصادية بين الملاك والمعدمين. فقد كان لدى الأوليغاركية هوس فيما يتعلق بالحرص على الملكية الفردية وتحصيل الديون مهما كانت عواقب ذلك بالنسبة للفقراء الذين كانوا يضطرون الى بيع أطفالهم أو التحول هم أنفسهم من أحرار إلى رقيق وفاء لتلك الديون.

على الجانب الآخر، اتجه الديمقراطيون إلى مساعدة المواطن على حساب المال العام من حصيلة المكوس التي تجبى من الأغنياء. نتج عن ذلك كما يقول أفلاطون مدينتان في مدينة واحدة حتى في أصغر المدن، مدينة للأغنياء ومدينة للفقراء مع ما يؤدي إليه ذلك الانقسام من صراع دائم بينهما لا علاج له إلا بإدخال تعديل جذري على نظام الملكية الفردية كإلغائها مثلا، أو الحد من البون الشاسع بين الغني والفقير، وتعليم المواطنين على تفضيل الصالح العام على المصلحة الذاتية، وتثقيف الحكام.

المبحث الثالث

السمات الرئيسية للدولة المثالية [٣]

أولا: إنطلق أفلاطون من فروض أساسية في دراسته لتلك الدولة من أهمها ما يلي:

- الفضيلة هي المعرفة. أي يمكن عن طريق الدراسة العقلية التمييز بين الخير والشر، ومثل هذه المعرفة لا يمكن تحصيلها بالبداهة والحدس. ولما كان كل مجتمع يتضمن مبدأ الخير فإنه يمكن

٣ - Hacker, pp. 30-52. Sabine, pp. 39-66. Russell, pp. 125-131. Touchard, pp. 30-35. Julia Annas, in: Blackwell Enc. pp. 374, 375.

معرفته بالبحث والدراسة وهذه هي الفضيلة .

- الرجال غير متساوين بالسليقة . لهذا يجب أن تتولى الحكم أرستقراطية حكيمة . أي يجب أن يفرض الأكثر حكمة وهو الملك الفيلسوف حكمه على الأقل منه حكمة .
- العدل ليس مصطلحا قانونيا ، ولا يعني مجرد إعطاء كل ذي حق حقه في ظل القانون . إنما العدل هو وضع كل رجل في المكان أو المركز الذي يمكن أن يُطور فيه الخير لكل المجتمع .
- حيث أن كل نشاطات الإنسان ترتبط بصفته كمواطن ، فإن الرجل الفاضل الخير لا يستطيع أن يعيش إلا في دولة فاضلة .
- من المتعذر الحديث عما هو صالح للفرد بمعزل عما هو صالح للجماعة .

ثانيا : يمكن إجمال أهم السمات الرئيسية للدولة المثالية كما عالجها أفلاطون في النقاط التالية :

- إذا كانت الفضيلة هي المعرفة ، إذن فالفرد المتمكن من المعرفة (أي الفيلسوف) يجب أن يحكم . بذلك تقوم الدولة على الحكم المطلق المستنير . وفي مثل هذه المدينة الفاضلة ذات التنظيم الجيد والهيكل السليم في رأيه ، فإن الملك الفيلسوف هو وحده الذي يمكن أن تكون لديه المعرفة الحقة بما هو سياسي ذلك لأن هذه المدينة ما هي إلا تخطيط أو تصور لتكوينه الفلسفي .

« ما لم يصبح الفلاسفة ملوكا في بلادهم ، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكا وحكاما فلاسفة . . . وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة في فرد واحد ، وما لم يصدر قانون صارم يستبعد من إدارة شؤون الدولة أولئك الذين تقتصر قدراتهم على القيام بشق واحد من هذين الأمرين ، فان الدولة وحتى البشرية نفسها لن تتخلصا من المتاعب التي تواجهها . »[٤]

- هناك ثلاث وظائف ضرورية لابد من تأديتها وذلك لإشباع الحاجات الطبيعية ، وحماية الدولة ، وحكمها . وتطبيقا لمبدأ التخصص الذي نادي به أفلاطون ، يستلزم الأمر وجود ثلاث فئات أو

---

٤ - Plato: The Republic, Penguin Classics, translated by H.D.P. Lee, Middlesex 1955, Passage 473, hereunder referred to as, Plato: The Republic.

سنعتمد أيضا على النسخة العربية لهذا المؤلف الذي ترجمه وقدم له بدراسة الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا، أنظر الحاشية رقم ١ أعلاه. سيشار إلى هذا المصدر اختصارا فيما يلي باسم جمهورية افلاطون. وقد اخترنا هذين المصدرين لأنهما يستخدمان نفس أرقام المقاطع في الأصل اليوناني والتي سنكتبها بين قوسين. وحول المعرفة بما هو سياسي أنظر:

T. Ball, "Theory and Practice : An Examination of the Platonic and Aristotelian Conceptions of Political theory ", in : Western Political Quarterly, sep. 1972, pp. 536 ff.

طبقـات مع ضرورة ملاحظـة أن مثل هذا التقسيم لا علاقة لها بالمفهوم المعاصر اليوم لاصطلاح الطبقـة ولا بالنظـام الطبقي المألـوف لأن الانتـماء إلى الطبقات ليس وراثيا، وإنما الهدف منه هو إنشـاء جماعـة يستطيـع كل طفـل فيهـا الانتفـاع بأرفع أنواع التعليم والتدريب الملائمين له، ثم يرتقي إلى المدى أو المنصب الذي تؤهله قدراته لشغله. هذا بينما يمكن تنزيل ابن ولي الأمر إلى طبقـة أدنى إذا بدت عليـه علامـات النقص وعـدم التفوق. والطبقات الثلاث التي تحدث عنها أفلاطون هي:

الطبقة المنتجة: أي العمال والحرفيون الذين يزودون المجتمع بحاجاته المعاشية، ومهارة هؤلاء قاصـرة على إتقـان حرفهم. وهم محرومـون من النشـاط السيـاسي ولا يستطيـع التعليم تغيـير وضعهم الطبقي أو دورهم في المجتمع.

الحـــراس: وهم ينقسمـون إلى جنـود وحكـام. ووظيفـة الجنـود هي الدفاع عن دولة المدينة، ويمكن أن يصبحوا حكاما بعد تعليم وتدريب.

الحكام: وهم المؤهلون لحكم الدولة من خلال تولي السلطة السياسية، وعددهم أقل بكثير من عدد أفـراد الطبقتـين الأخـريـين وقـد أولى أفـلاطـون في محاورتـه اهتـمامـا كبـيرا بإعداد الحكام والحراس، وبالصفات الخاصة الواجب توافرها فيهم، كما كشف عن سبب تشككه في قدرة العمال.

> **« من الـذي يجب أن يحكم بين حراسنـا . . . . . ومن الـذي يجب أن يطيعوا؟ من الواضح أن الشيوخ يجب أن يحكموا وأن على الشباب أن يطيعوا . . . وما دام على حكـامنـا أن يكـونوا خير الحراس، أولا يجب أن يكونوا أصلح الناس للمحـافظـة على المـدينـة؟ ألا يجب أن يتـوافر لديهم ذكاء متقد ومقدرة خاصة على العناية بمصالح الدولة؟»**
>
> **« سنختـار من بين جميـع الحـراس . . . أكثـرهم حماسة للقيام طوال حياتهم بما يرونـه نافعـا للدولـة، ويأبـون مهما كان الثمن أن يفعلوا ما يتعارض والصالح العـام. هؤلاء هم الحكام الصالحون حقا» «وفي اعتقادي أن هناك طبقة أخرى ممن يعملون في الـدولـة، فئـة لايكـاد يسمـح لها مستواها العقلي بالاندماج في الجماعـة، غير أنهـا قادرة بفضل قوتها الجسمانية الكبيرة على أداء أشق الأعمال وهم يسمون بالأجراء»**. (٥)

٥. **Plato: The Republic, (412, 413, 371)**

- توجد علاقة قوية بين نظام الحكم الأمثل وتحقيق العدالة على مستوى كل من الدولة والفرد. وتفسر العدالة هنا بأنها الانسجام في مجال العلاقات الاجتماعية. وفي مثل هذه الدولة، يرتبط مفهوم العدالة بتوفير الظروف الملائمة لتطبيقها وخاصة في مجالات تقسيم العمل والتعليم والتهذيب. بالمثل، يكون الفرد عادلا إذا أمكنه التحكم في رغباته باستعمال عقله غير المتحيز وبمساعدة الجانب النفسي (أو العاطفي) شبه العقلاني. يؤدي كل هذا إلى انسجام داخلي في الإنسان فتقوم كل أعضائه بما هو مناسب لها ويتمتع بحياة سعيدة مستقرة.
يقول أفلاطون :

> **« إذا اقتصرت كل من الطوائف الثلاث : الصناع والمحاربون والحكام على مجالها الخاص، وتولت كل منها العمل الذي يلائمها في الدولة، كان هذا هو العدل، وهو ما يجعل الدولة عادلة». «إن من الأسهل الوصول إلى فهم لماهية العدالة في الفرد إذا بحثناها في البداية على نطاق أوسع . . هو الدولة». وحيث أن «الدولة تكون عادلة إذا أدت كل طبقة من الطبقات التي تكونها وظيفتها . . فإن الفرد يكون عادلا ويؤدي وظيفته الحقه إذا أدى كل جزء من الأجزاء المكونة له وظيفته . . . . أليست مهمة العقل هي أن يأمر لأنه حكيم . . . على حين أن مهمة الغضب هي أن يطيع العقل ويعينه . . فإذا ما نشأ هذان الجزآن على هذا النحو، وهذبا هذا التهذيب، وعرفا كيف يؤديان واجبهما أمكنهما أن يتحكما في الرغبة التي هي بطبيعتها نهمة لا تشبع . . فعندئذ يتيقظان لحراستها . . لا شك أن الانسجام لا يتم إلا على هذا النحو، سواء في الدولة أو في الفرد».** [٦]

- **لا تعارض بين المصالح في دولة أفلاطون المثالية .**

فالطبيعة الإنسانية بالغريزة مناسبة للمجتمع، وليس هناك في البشر ما يتعارض مع الصبغة المجتمعية. وإذا أمكن تربية ميول واستعدادات البشر والسيطرة عليها، فإن كل فرد سيحتل المكان المناسب له وبذلك يتحقق المجتمع المتجانس.
وحيث أن هناك تماثل بين خير الدولة وخير كل فرد فيها، فلا وجود إذن لمواجهة بين مصالح الفرد ومصالح الدولة، ولا توجد مشكلة تحول دون تحقيق التوازن بين مصالح كل من الطرفين. كما أن

٦- Ibid., (434, 442)

التعليم كفيل بإقناع الفرد بأن مصلحته الحقيقية متماثلة مع مصلحة المجتمع، وبعدم وجود أي تعارض بينهما.

- تخلو دولة أفلاطون المثالية من فكرة السيادة.

حيث أن إنشاء الدولة يهدف إلى اشباع الحاجات المشتركة للشعب، فإن أفلاطون انصرف إلى التفكير في الخدمات وليس في سلطات السيادة وحقوق المواطنين. ولا يوجد الحاكم إلا لمجرد القيام بتلك الوظيفة الخاصة التي تؤهله قدراته للقيام بها في المجتمع.

- تطبيق الشيوعية في الدولة المثالية.

لا يطالب أفلاطون بتحقيقها بسبب الظلم المترتب على عدم المساواة، وإنما لاقتناعه بأن الشيوعية ستؤدي إلى تحقيق الوحدة داخل الدولة. إن القضاء على الملكية الفردية يهدف إلى وضع حد للصراع بين الأغنياء والفقراء وبذلك تتحقق الوحدة. هذا وتطبق الشيوعية على طبقتي الحكام والجنود فقط (وليس على الطبقة المنتجة) لعلاج جشع الحكام وإنكار ادعائهم بملكية أي شيء. فهو لم يكن يريد تحقيق العدالة في توزيع الثروة على المواطنين كما تنادي الآن المذاهب الاشتراكية، وإنما كان هدفه سياسيا يسعى لضمان الوحدة عن طريق القضاء على التفاوت وبذلك يمكن تلافي القلق والحقد اللذان يعرقلان عمل الحكومة.

يتساءل أفلاطون :

> **« أليس شر ما في الدولة هو ما يمزق وحدتها ويفرقها، وأفضل خير فيها هو ما يجمع شملها ويوحدها؟» «إن على محاربينا ألا يقتنوا بيوتا ولا أراضي ولا أي شيء يمتلكونه وحدهم، وإنما هم يتلقون من الباقين غذاءهم مكافأة لهم على خدماتهم، فيتقاسمونه فيما بينهم، وعلى هذا النحو وحده يكونون حراسا بالمعنى الصحيح.. وعندما لا يعود لأي واحد من الممتلكات إلا شخصه ويصبح كل ما عدا ذلك مشاعا بين الجميع، ألن تختفي القضايا والاتهامات المتبادلة بدورها، ويتخلصوا من كل الخلافات التي تنجم عن المال وعن الروابط العائلية؟»** [٧]

- يلغى الزواج ويستبدل به نظام التناسل المنظم.

سبب مطالبته بإلغاء الزواج هو أن الحب والترابط العائلي يؤثران على الحكام وبالتالي يكون

٧- Ibid, (462, 464)

ولاؤهم للدولة منقوصا. كان هدفه البعيد من إلغاء الملكية الفردية والزواج هو دفع الحاكم إلى إعطاء كل ولائه وإخلاصه للدولة. السبب الثاني لإلغاء الزواج في رأيه هو رفع مرتبة المرأة. والسبب الثالث هو الارتقاء العنصري باتباع أسلوب التناسل المنظم لإنتاج أصلح سلالة ممكنة.

- التعليم.

هو الوسيلة الإيجابية التي يستطيع بها الحاكم تكييف الطبيعة البشرية وتوجيهها الوجهة الصحيحة لإنشاء الدولة المتجانسة. لهذا احتل التعليم حيزا كبيرا في الجمهورية لدرجة أنه اعتبر الدولة أولا وقبل كل شيء منظمة تعليمية وأطلق عليها عبارة «الشيء العظيم الأوحد» على أساس أنه إذا صلح تعليم المواطنين استطاعوا حل المشاكل والصعاب التي تعترضهم بسهولة. وقد اعتبر جان جاك روسو فيها بعد أن الجمهورية هي أعظم ما كتب عن التعليم على الإطلاق، وأنها لم تكن قط مؤلفا سياسيا. إذا كانت الفضيلة هي المعرفة، فلا غرو أن يُستطاع تعليمها، وأن يكون النظام التعليمي جزءا لا يتجزأ من الدولة الصالحة.

يقول أفلاطون:

« ويقينا أن المدينة عندما تبدأ بداية سليمة فإنها تنمو كالدائرة: فالتربية والتهذيب إذا ما أحسن توجيههما، كونا أناسا أخيارا وهؤلاء الأخيار بدورهم إذا ما انتفعوا بتعليم كامل، يغدون أفضل من كل من سبقهم، وترتقي كل صفاتهم» «. . إذن فعلى حراس الدولة أن يحذروا من أن يفسد أي شخص التعليم كما يهوى . . . لئلا يأتي أحد ببدع مضادة للنظام المتبع في تربية الجسم والنفس.»[٨]

لهذا لابد أن يكون التعليم إجباريا للجميع وخاضعا لرقابة الدولة. أي أن التعليم هو للذكور والإناث لعدم اختلافهم في القدرات. وليس الهدف من ذلك منح النساء حقوقا معينة، وإنما الغرض هو الاستفادة من قدراتهن ومهاراتهن لمصلحة الدولة.

- لا مكان للقانون في الدولة المثالية.

إذا كان الحاكم أو الملك الفيلسوف مؤهل بمعرفته الأسمى فإنه لا يجب أن يقيد بقانون. هكذا يتفق استبعاد القانون (وكذلك الرأي العام) مع المنطق العام لأفلاطون في دولته المثالية حيث

٨- Ibid, (424)

القـوة الحـاكمـة هي للمعرفة، أي للحكمة الناشئة عن التبصر العقلي النافذ في الطبيعة، وليس للقانون المتولد عن العرف والعادة كثمرة للتقاليد والتجارب في عصر ما.

لم تتراجع الحكمة إذن أمام القانون في كتاب الجمهورية وإنما فرضت وجودها واستبعدته تماما، وظل التباين صارخا بين الطبيعة والتقاليد، وبين العقل والتجربة إلى أن أعاد أفلاطون النظر في شيخوخته في مبادئه الفلسفية وهو ما دعاه إلى تسكين القانون في الدولة مرة أخرى وذلك في كتابه المسمى «القوانين» حيث عادت القوة الحاكمة إلى يد القانون وليس المعرفة.

لا يمثـل الـرأي العـام عامـلا يعتـد به في الدولة المثالية. وحيث أن الخير شيء موضوعي يتوقف على المعـرفـة الصحيحـة، ويمكن للعقـلاء أن يتفقـوا عليه، إذن فرأي الجماهير غير العاقلة لا ضرورة له.

الفصل الثالث

أرسطو

الصفحة

الفصـــل الثـالـث

أرسطو (٣٨٤ ق . م - ٣٢٢ ق . م)

Aristotle

المبحـث الأول

العوامل الذاتية والبيئية [١]

أرسطـو فيلســوف يونـاني من أعظم مفكـري العصـور القـديمـة ، ومؤسس علم المنطق ، وصـاحب منهـج جديـد احتفظ بجانب كبير من تأثيره حتى نهاية العصر الوسيط . ولد في أسرة من الشـرائـح العليـا للطبقة الوسطى في المدينة اليونانية استاجيرا بتراقيا وكان أبوه طبيبا للملك مقدونيا . ترك مسقـط رأسـه عام ٣٦٧ ق . م . ، واستقـر في أثينا حيث تتلمذ على يدى أفلاطون حتى وفاته . وبعـد أن قضى عدة سنـوات في شرقي بحـر إيجـه ، دُعي إلى بلاط مقـدونيـا في بيـلا ليعمل مؤدبا للاسكنـدر الشـاب . ثم عاد إلى أثينا بعد ثمانية أعوام (٣٣٥ ق . م .) ليؤسس مدرسته الخاصة في الفلسفـة وأسـماها اللقيون . وبموت الإسكندر في ٣٢٢ ق . م . إكتسحت أثينا مشاعر معادية لأهل مقدونيا فاضطر أرسطو لترك المدينة وتوفي بعد ذلك بعدة شهور.

مما يسترعي الانتباه أن معظم مؤلفاته لم تكن معدة للنشر وإنما للتعليم في اللقيون . ولم تنشر تلك المؤلفات في صورتها الحالية إلا بعد أربعة قرون من وفاته . وقد اهتم أرسطو مع تلاميذه بدراسة التاريخ الدستوري واستخدام الأسلوب التجريبي في كتابة تحليلات وصفية للمؤسسات السياسية في مائـة وثـمانيـة وخمسين مدينة يونانية لم يصل منها للأجيال اللاحقة إلا «دستور الأثينيين» . ويعتبر كتـاب السيـاسـة The Politics أهم مؤلفـاته السياسية على الإطلاق . وقد أعاد الناشرون ترتيب فصوله لتحسين إخراج الكتاب وإعداده للنشر.

ومن الثـابت أن تراث أرسطـو الفلسفي تعـرض للإهمال الشـديـد عقب وفاته ولم تنسخ بقية كتاباته التي لم تندثر إلا في مطلع القرن الأول قبل الميلاد بفضل جهود أندرونيقوس الرودسي . كما

١ - برتراندراسل: حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، الجزء الأول سلسلة عالم المعرفة، ٦٢، الكويت فبراير ١٩٨٣. ص ١٥٤ ومابعدها. يشار الى هذا المصدر اختصارا فيما يلي باسم: راسل، حكمة الغرب.

Russel, pp. 173-175, 185, 196 ff.   Sabine, pp. 88 ff.

يرجع الفضل إلى العرب في مطلع القرن الثالث عشر في توجيه الأنظار إلى عظمة ذلك التراث الذي كان مجهولا في معظمه حتى ذلك الوقت، ولم يبدأ الاهتمام بكتابات أرسطو إلا من خلال شروح ابن رشد لها.

لم يكتب أرسطو في السياسة والمنطق والمناهج فقط، وإنما كتب أيضا في حقول كثيرة لعل من أهمها لدراستنا إسهاماته في الأخلاق وعلم النفس. ويعتبر كتاب الأخلاق الأودامية مسودة أولى للأخلاق النيقوماخية الذي لا يزال يعتبر من روائع أرسطو حيث شرح فيه أن هدف الإنسان هو السعادة، وأنها تكمن في كمال الفرد أي في تحقيق التوازن بين الفضيلة واللذة، وبين العقل والشهوة. ثم يقوم بترتيب أنواع السعادة بطريقة تؤكد تأثره بأستاذه أفلاطون، فيضع السعادة التي يحصل عليها الإنسان من النشاط النظري فوق مثيلتها التي تتأتى من النشاط العملي. وفي كتابه «في النفس»، يعرفها بأنها المبدأ الصوري والفعلي للحياة العضوية، ذلك المبدأ الذي يرقى بالإنسان من المحسوس إلى المعقول فيقترب بذلك من العقل الإلهي.

وكما ثار الجدل في عصور لاحقة حول أفلاطون الإلهي ومحاولة إضفاء هالة من القداسة عليه وخاصة بعد ظهور المسيحية، فقد أعيد تفسير كتابات أرسطو من منظور مسيحي ونال تكريما مماثلا بل وقال البعض بإحلاله محل أفلاطون على أساس أن كتاباته أكثر اتفاقا مع تعاليم المسيحية، وهو ما سنشير إليه بالتفصيل فيما بعد عند دراسة توما الأكويني صاحب هذه الأطروحة. وتكفي الإشارة هنا إلى كتابه الهام «ما بعد الطبيعة» الذي يعتبر من بين أشهر كتبه، وفيه تظهر آثار التراث الفلسفي للبيئة اليونانية وموقف أرسطو منها، ويقال أن أندرونيقوس أيضا هو الذي جمع مادته وأعطاه هذا الاسم. إن المشكلة التي تواجه الباحث لأرسطو هي مدى إمكانية القطع بنسبة أعماله إليه. وعلاوة على ما سبق ذكره، فإن بعض كتاباته عن الأخلاق وعن ما بعد الطبيعة ثبت أن أتباعه استكملوا أجزاء هامة منها أو جمعوها وأعادوا تصنيفها، وإن كان كل ذلك لا ينتقص بحال من أهمية تراثه وإسهاماته. بذلك يكون أهم ما تركه أرسطو من مادة علمية في حقل السياسة هما كتاب السياسة، ودستور الأثينيين.

المبحث الثاني

المثل السياسية العليا لأرسطو

أولا : سمو القانون :

إعتبر أرسطو أن وضع القانون في المرتبة العليا في الدولة هو مؤشر على الدولة الصالحة، وضرورة للحياة الأخلاقية المتحضرة، وليس مجرد شر لابد منه. ولأهمية آرائه حول القانون نستشهد ببعض الفقرات الهامة التي توضح موقفه من الموضوع :

«من الأفضل أن يكون الحكم للقانون وليس لأي أحد من المواطنين. وحتى إذا كان من الواجب جعل الولاية لعدد من المواطنين فإنه ينبغي ألا يُتخذوا إلا حراسا وخدما للقانون، لأنه إذا كان وجود الولايات شيئا لا مناص منه فإن من الظلم أن يتقلد رجل واحد تلك الولايات لأن الكل متساوون». «لهذا فان من يطالب بأن تكون الغلبة للقانون فإنما يطلب أن يكون الحكم للرب وللعقل وليس لأحد آخر، بينما من يطالب بأن تكون الهيمنة لفرد من البشر فإنما يُقحم وحشا مفترسا لأن العواطف الإنسانية تشبه هذا الوحش، ولأن المشاعر العفوية الجياشة تؤدي إلى انحراف الحكام وانحراف أفضل الناس. أما القانون فهو العقل مجردا من العواطف والشهوات». فمثلا «... عندما يمرض الأطباء فانهم يستدعون أطباء آخرين لمعالجتهم عملا بالمبدأ القائل باستحالة إعطاء المرء حكما أو رأيا صائبا إذا تعلق الأمر المراد تقويمه بمصالحه وعواطفه». [٢]

وتتلخص آرء أرسطو في القانون فيما يلي :

- إن عدم العدالة أو الظلم ينطبق على الإنسان الذي يحصل على أكثر من حقه وكذلك على

---

٢ - **Aristotle: The Politics. Penguin Classics, trans, by T.A. Sinclair, Middlesex 1962. Book III. ch. 16, pp. 143, 144. reffered to hereunder as Aristotle: The Politics. Sabine, pp. 94, 95.**

الإنسـان الـذي يخرق القـانـون . يترتب على هذا أن الشخص الآخـر الـذي لا يخرق القانون والذي لا يحصل على أكثر مما يستحق سيكون عادلا . تطلق صفة العدل إذن على

أ ـ ما هو قانوني . ب ـ وما هو عادل . [٢]

- يتمتع القانون بطابع عام غير تعسفي وغير شخصي وهو ما لا يستطيع تحقيقه أي فرد مهما كان صالحا وأمينا .
- يحمي القانون كرامة المحكومين لأنهم يستطيعون البقاء أحرارا رغم خضوعهم للسلطة السياسية .
- يضفي القانون سمة أخلاقية على سلطة القضاء .
- القانون هو تجسيد للحكمة المتراكمة عبر العصور .
- وحيث أنه تعبير عن الحكمة الجمعية للشعب، يصبح الرأي العام هاما . كما تسمو تلك الحكمة على أي واضـع للقـانـون مهـما كان حكيما . لهذا يُفضل القانون العرفي على القانون المكتوب . ولهـذا السبب رفض أرسطـو الفصـل الحـاد الذي قام به أفلاطون بين الطبيعة والعقل من جانب وبين التقاليد والتجربة من جانب آخر .

ثانيا : العناصر الثلاثة للحكم الدستوري :

- الحكم هو للمصلحة العامة وليس لمصلحة فئة ما ، طبعا من بين الأحرار الذين يتمتعون بحق المواطنة .
- تعتمد الحكومة في ممارساتها على قواعد قانونية عامة وليس على مراسيم تعسفية .
- تستند الحكومة على قدر من الرضا الشعبي وليس على القوة المجردة .

الخلاصة : تدخـل المثـل السيـاسيـة العليا أولا وأخيرا في إطار المفهوم اليوناني للديمقراطية الذي سبقت الإشارة إليه . وهذه المثل في رأيه هي :

الحكومة الدستورية ، سمو القانون ، الحرية والمساواة ، تطوير الحياة المدنية .

---

٣ - Aristotle: The Ethics, Penguin Classics, trans, by J. A. K. Thomson, Middlesex 1955. Book Five. ch. one. p. 140.

المبحث الثالـث

أرسطو والدولة المثالية

في الكتاب السابع من مؤلف السياسة الذي كتبه قبل افتتاح مدرسته اللوقيون ربط أرسطو بين الفلسفة السياسية وبين إنشاء دولة مثالية متأثرا في ذلك بأستاذه أفلاطون وما عبّرعنه من آراء في كتـابيـه السيـاسي والقـوانـين . في هذه المـرحلة ، كان أرسطـو يعتبر أن الإنسان الصالح والمواطن الصالح مترادفان أو هكذا يجب أن يكونا ، كما اعتبر أن هدف الدولة هو إيجاد أكمل طراز أخلاقي للحياة الانسانية . (٤)

وتعنى المثل الأخلاقية في هذا السياق «سمو القانون ، الحكومة الدستورية ، حرية المواطنين والمساواة بينهم ، التقدم نحو الكمال البشريَ في ظل حياة متمدنة» ، وهي المثل العليا التي أشرنا إليها أعـلاه . لهذا ينظـر أحيـانا إلى ما كتبه أرسطو في ذلك الكتاب السابق على أنه بحث في المثل العليا للدولة وليس مؤلفا عن الدولة المثالية .

حول التعليم في تلك الدولة ، ، يختلف أرسطو عن أفلاطون لأنه كان مهتما بتكوين العادات الحسنة ، أي كان يضع العادة بين الطبيعة والعقل ، ويعتبر ثلاثتهم من الأمور التي تجعل الناس فضلاء .

وحول الأمور الاقتصادية والاجتماعية في الدولة المثالية لأرسطو فقد اختلف أيضا مع ما ذهب إليه أفلاطون في كتاب الجمهورية بشأن الملكية الفردية ، وشرح مزاياها المتعددة وانتهى إلى ضرورة إباحتها . يقول أرسطو:

> **« يكـون النـاس أكثـر حرصا وعناية بممتلكاتهم الخاصة وليس بتلك المملوكة ملكيـة عامـة» «من الـواضح إذن أنه من الأفضل أن تظل الملكية في أيد خاصة وإن كان من الواجب علينا أن نجعل حق الانتفاع بها عاما» .** (٥)

يرتبـط بهذا المفهـوم الاقتصـادي المفهوم الاجتماعي الشائع آنئذ بالنسبة للعبودية فقد أكد أن الأرقـاء هـم الـذين يقـومـون بزراعـة الأرض . وتعكس كتاباته عن العبيد وعن النساء نفس النظرة الشـديـدة الـدونيـة التي عانى منها هؤلاء كثيرا في العصور القديمة والتي لم يستطع مفكر كبير مثل أرسطو أن يتحرر منها رغم نفاذ بصيرته واتساع أفقه وغزير علمه . فهو يتساءل عما إذا كان العبيد ـ

٤ ـ **Sabine, pp. 96, 97, 100, 105. cf., Russell, pp. 199, 200. Silva, pp. 19, 20.**

٥ ـ **Aristotle: The Politics, Book II, chs. 3,5, pp. 58, 63 respectively.**

بالاضافة إلى فائدتهم كأدوات وخدم ـ يتحلون بأية صفة أو فضيلة أخرى أسمى من تلك المرتبطة بوضعهم كعبيد. فهل لديهم مثلا الشجاعة أو يتصفون بالعدالة أو احترام الذات أو أية فضائل أخرى من هذا النوع؟ أم أنهم في الحقيقة لا يتمتعون بشيء أكثر من مجرد الانتفاع بهم ؟.

من الملاحظ أن آراء أرسطو بالنسبة للعبيد والنساء ثابتة ولا ترتبط بنوعية الدولة أو النظام السياسي فيها بقدر ما ترتبط بحالة الطبيعة وقانونها الذي استخدمه في تبرير الأوضاع غير الآدمية التي فرضت عليهم. بعبارة أخرى، كانت آراؤه الفلسفية انعكاسا أمينا للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية المميزة للإطار الحضاري لهذه المرحلة سواء أكانت الدولة محل الدراسة دولة مثالية أو دولة واقعية. لشرح موقفه من هذه العلاقات ببعض التفصيل نقتبس فقرات من كتاباته، فهو يتساءل: هل العبد عبد بالطبيعة، وهل يعتبر الرق خيرا لبعض البشر أم أن كل عبودية تناقض الطبيعة؟ يرد أرسطو قائلا :

> **«إن كل من انحط شأنهم انحطاط الجسد عن النفس أو الحيوان عن الإنسان، هم عبيد بالطبيعة، لاسيما إذا بلغ انحطاطهم حدا لا يرجى منهم سوى استعمال جسدهم كأفضل ما يصدر عنهم. وأنه خير لمثل هؤلاء أن يخضعوا لسلطة سيد. إن استخدام العبيد قلما يختلف عن استخدام الحيوان، لأن الفئتين تساهمان في سد احتياجات الجسد. ثم إن الطبيعة تزيد من التباين بين أجسام الأحرار وأجسام الأرقاء، فتبرز هذه قوية تصلح لما يلزمها، وتبرز تلك قويمة لا تصلح إلا للأشغال الوضعية. وهكذا يتفرغ الأحرار لشؤون الحرب والسلم. إن من حازوا في أجسامهم من الجمال مقدار ما حازت تماثيل الآلهة، يحق لهم أن يستعبدوا من دونهم روعة. لقد ظهر إذن بجلاء أن البعض أحرار بالطبيعة وأن البعض أرقاء بالطبيعة . . . ثم إذا قورن الذكر بالأنثى تبين أن الأول هو المسيطر والمتفوق بالطبيعة، وتبين انحطاط الثانية وانقيادها.»[٦]**

من آرائه الاجتماعية أيضا، ضرورة حرمان العمال والحرفيين كذلك من حق المواطنة رغم أنهم من الأحرار بدعوى استحالة اكتسابهم الفضيلة لاستنفاذهم وقتهم وجهدهم في عمل يدوي.

٦- **Ibid., Book I, ch. 13, p. 51; ch. 5, pp. 32-34.**

أنظر أيضا رأي الأستاذ الدكتور ثروت أنيس الأسيوطي حول «الانحراف بالقانون الطبيعي» في: فلسفة القانون (في ضوء التاريخ الاقتصادي والاجتماعي). جامعة بغداد ١٩٧٦، الكتاب الثاني، ص ٣٤، ٣٥. نشير إلى هذا المصدر فيما بعد اختصارا باسم الأسيوطي.

خلافـا لذلـك، كان موقفـه إيجـابيا من تركيب الأسرة كوحدة اجتماعية إذ عارض ما ورد بجمهورية أفلاطون بشأن مشاعية النساء والأطفال. وقد فضل الاحتفاظ بنظام الأسرة على ما هو عليه رافضا الحجة التي وردت على لسان سقراط في محاورة الجمهورية وهي ضمان الوحدة في الدولة عن طريق إزالة كل العوامل التي قد تؤدي إلى الشقاق والصراع .

يقول أرسطو :

« من المؤكـد أن مشـاركـة المواطنين ممكنة في الأطفال والزوجات والملكيات كما يوضـح أفـلاطـون في الجمهـورية . لهذا أسأل، هل من الأفضل الاستمرار في الـوضـع الـراهن الـذي نأخذ به أم يتعين علينا أن نتبنى الممارسة التي تنصح بها الجمهورية؟ إن الاقتراح المقدم بأن النساء يجب أن يكنّ على المشاع يخلق من العقبات أكثر مما يظن المؤلف . »[٧]

إذا تركنـا جانبـا وجهـات نظره الاقتصادية والاجتماعية خاصة حول الملكية الفردية والعبودية ووضع كل من المرأة والأسرة وحق المواطنة، يمكن إيجاز آرائه في الدولة المثالية للمواطنين الأحرار في النقاط التالية :

- للدولة طابع أخلاقي لأن هدفها هو توفير الظروف المناسبة ليحقق المواطن أكمل تطور أخلاقي ممكن. إن الهدف هو الكمال الأخلاقي للمواطن وليس تمجيد الدولة .
- يعتمد شكل الحياة المأمولة على نوعية البشر وعلى الأهداف التي يتوخون تحقيقها .
- إذن هدف الدولة هو الذي سيحدد من هم المواطنون، وأي نوع من الحياة يستطيع كل منهم ممارستها .
- بالتـالي يصبـح الـدستـور أكثـر من مجرد كونـه إطارا للحكومة إذ يحدد في نفس الوقت نوع الحياة وشكل الحكومة اللذان يعبران معا عن الأهداف المطلوب تحقيقها .

بعبارة أخرى ، فإن طبيعة الدولة الأخلاقية لا تتحكم فقط في طبيعتها السياسية والقانونية، وإنما تستوعبها إستيعابا تاما. فالقانون والدستور والدولة وشكل الحكومة تتجه للاندماج معا، وهي تتصل جميعا من الناحية الأخلاقية وعلى قدم المساواة بالهدف الذي هو سبب وجود الجماعة» .

٧. Aristotle: The Politics, Book II, ch. 2, pp. 56 ff.

المبحث الرابع

تصنيف الدول ومقر السلطة السياسية (٨)

أولا : تصنيف أرسطو للدول الدستورية والدول المنحرفة :

نلاحظ أولا أن أرسطو كان يرى أن المصلحة العامة Common interest كمعيار لا تتوافر إلا في الأنماط الثلاثة الأولى من الدول الدستورية المبينة أدناه بعكس الأنماط الثلاثة المقابلة وهي الدول المنحرفة لأن الأولوية في هذه الأخيرة تتجه لتحقيق مصلحة خاصة كما هو موضح في الجدول التالي وما يليه من تفاصيل .

الدول الدستورية		الدول المنحرفة	
الملكية	Kingship	الاستبداد والطغيان	Tyranny
الأرستقراطية	Aristocracy	الأوليغاركية	Oligarchy
الديمقراطية المعتدلة	Polity	الديمقراطية	Democracy

الملكية : ملك فاضل كفء يوفر الحماية للأغنياء والفقراء .

الاستبداد والطغيان : حكومة تراعي مصلحة الفرد فقط أي الحاكم المستبد .

الأرستقراطية : حكومة أفضل الرجال والمتميزين ، وهي تحترم حقوق الملكية .

الأوليغاركية : حكومة الأقلية ، وتراعي مصالح الأغنياء فقط .

الديمقراطية المعتدلة : حكومة الأغلبية ، وتحمي مصالح كل المواطنين .

الديمقراطية : حكومة الأغلبية لكن تراعي مصالح الفقراء فقط .

وتدل الدراسة المقارنة على وجود تشابه بين تصنيف كل من أرسطو وأفلاطون ، وأن هذا التقسيم قد يكون مأخوذا من أفلاطون فيما عدا أن أرسطو كان يعتقد أن الدول الدستورية تتميز على الدول المنحرفة من حيث امتثالها لحكم القانون ، وأن الحكم فيها هو للمصلحة العامة .

نضيف إلى هذا اختلافه مع رأي أفلاطون بالنسبة لحكم الفرد إذ رفضه أرسطو ولو كان ذلك الفرد فاضلا وكفؤا كما سيلي بعد . وقد حدد ذلك الموقف الهام في الكتاب الثالث من مؤلفه

٨- Hacker, pp. 7,88. Russell, p. 200. Touchard, p. 39.

الرئيسي الذي اشتمل على إضافات أرسطو لعلم السياسة وأكثرها خلودا. ولا غرو فهو الجزء الذي خصصه للدساتير بأنواعها الديمقراطية والأوليغاركية والملكية والذي ظل لفترة طويلة يمثل جوهر الفكر السياسي اليوناني بل والغربي أيضا. يقول أرسطو :

« إذا كان الرجل الفاضل يستحق تولي الحكم لأنه أحسن، فإن رجلين فاضلين أحق منه بذلك. ومن هنا مقولة الشاعر هوميروس «دع اثنين يسيران معا». وهو ما عناه أغاممنون في صلاته حينما كان يدعو بأن يكون له عشرة مستشارين حكماء مثل نستور. »(٩)

ثانيا : أرسطو ومقر السلطة السياسية :

بيد من يكون الحكم ؟

هل للأكثر حكمة وفضيلة ؟

أم للأكثر غنى ؟

أو للأغلبية ؟

- للحكمة والفضيلة (الملكية) حق مطلق في الحكم. لكن مثل هذا الرأي غير عملي لعدم وجود معيار لتحديد من هو الأكثر حكمة وفضيلة.
- ليس للثروة والتمايز (الأرستقراطية) حق أخلاقي مطلق في الحكم. ورغم أن المِلْكية الفردية لها نتائج أخلاقية، فإن الثروة والفضيلة ليستا متماثلتين.
- الأعداد الكبيرة من الناس (الديمقراطية المعتدلة) تمثل اعتبارا أخلاقيا. لهذا كان أرسطو يثق في الرأي العام الواعي.

الخلاصة :

- حيث أنه لا يوجد هناك حق مطلق لتولي السلطة لأية طبقة أو أسرة ملكية أو أرستقراطية أو كتل جماهيرية، فإن الغلبة يجب أن تكون للقانون.
- القانون ضمانة نسبية للدولة الصالحة لأن الدولة المنحرفة تطبق قوانين رديئة. وكل الدول الصالحة تخضع لحكم القانون.
- لعل افتقار أي طرف لحق مطلق في الحكم هو ما دفع أرسطو إلى التخلي عن البحث عن دولة مثالية والاكتفاء بدراسة أفضل نمط لنظام الحكم يمكن لأغلب الدول تطبيقه.

٩- Aristotle: The Politics, Book III, ch. 16, p. 144.

المبحث الخامس

المبادىء الديمقراطية والمبادىء الأوليغاركية

مشكلة الاختيار [١٠]

يرى أرسطو أن رجل الدولة يجب أن يتعامل مع الحكومات كما هي في الواقع، وأن يحصل منها على أقصى ما يمكن من نتائج في حدود الوسائل الممكنة. لهذا يجب أن يعلم:

- ما هي أفضل الحكومات بغض النظر عما يعترض قيامها من عوائق؟ أي كيف يمكن إقامة الدولة المثالية؟
- ما هي أفضل حكومة في ظل ظروف معينة ؟
- ما هي السبل الكفيلة بتدارك عيوب الحكومات القائمة ؟

المبادىء الديمقراطية :

- تميل الديمقراطية المطلقة (بمعنى المتسيبة) إلى الاضمحلال والتحول إلى الطغيان في رأي أرسطو.
- تختلف الديمقراطيات طبقا للنظام الاقتصادي في الدولة.
- المجتمع الزراعي في رأيه هو الأفضل لأن تصريف شؤون الدولة يتركز في يد الخاصة لعدم اتساع وقت أغلبية الشعب للنهوض بالأعباء العامة، ومع ذلك فإن هؤلاء المتصرفين يخضعون دائما للرقابة الشعبية بوساطة ممثلي الشعب. هذا علاوة على مزايا الديمقراطية الأخرى التي لا تتطلب نصابا ماليا معينا لممارسة حق الانتخاب أو تولي الوظائف العامة.
- لم يتحمس أرسطو للمجتمع الصناعي حيث تتركز السلطة في أيدي سكان المدن الكبرى ويتم تدبير شؤون العامة في ندوة المدينة. وسبب عدم حماسه هو تعرض جماهير المدن الكبيرة لتحريض الديماغوجيين Demagogues أي الزعماء السياسيين المضللين غير المخلصين الساعين لمنافعهم الخاصة. يؤدي ذلك التحريض وما يترتب عليه من نتائج إلى الاخلال بالقانون والنظام بحيث يتعذر عمليا التمييز بين هذا النمط من الديمقراطية وبين حكومة الطغيان.

١٠- Sabine, pp. 110, 111. Russell, pp. 200, 201.

المبادىء الأوليغاركية :

- تميـل الأوليغـاركيـة المطلقـة إلى الاضمحـلال أيضـا والتحـول إلى الطغيان شأنها في ذلك شأن الديمقراطية المطلقة .
- تختلف الأوليغاركيات فيما بينها حسب النظام الاقتصادي المعمول به في الدولة أيضا .
- المشاركة السياسية سواء في المواطنة أو في شغل الوظائف العامة تستلزم نصابا ماليا معينا أو وجود ملكية فردية .
- فإذا كانت هناك طبقة كبيرة العدد من أصحاب الملكيات الفردية دون وجود حالات متطرفة من الغنى والفقر، إتسعت القاعدة التي ترتكز عليها حكومة الأوليغاركية .
- أما إذا كانت السيطرة لطبقة صغيرة فاحشة الثراء، سقطت الحكومة في يد عصابة، وتعذر تلافي مساوىء حكم الأغنياء .
- الأوليغاركية المتطرفة ، مثل الديمقراطية المتطرفة ، من الصعب التمييز بينها عمليا وبين حكم الطغيان .

جوهر المشكلة :

واجـه أرسطـو صعوبة في الاختيار بين الديمقراطية والأوليغاركية . فمشكلة الديمقراطية هي في كيفية المزج بين السلطة الشعبية وبين الإدارة الذكية الحكيمة، خاصة وأن العثور على مثل هذه الإدارة صعب في حالـة الجمعيـة كبـيرة العـدد في دولة المدينة . أما مشكلة الأوليغاركية فهي عكس مشكلة الـديمقـراطية ، وتتلخص في كيفية الاحتفاظ بالسلطة في أيدي طبقة محدودة العدد نسبيا، دون السماح لهذه الطبقة بالاستبداد بالجماهير، خاصة وأن الاستبداد يولد الاضطراب وعدم الاستقرار .

يستخلص أرسطـو من كل ذلـك موقفـه السياسي فيقول إن عدوان الأثرياء أكثر احتمالا من عدوان الجماهير. لهذا كان يرى أن تنظيم الأوضاع في الأوليغاركيات أصعب منه في الديمقراطيات .

المبحث السادس

أفضل الدول الواقعية

ما هو النظام السياسي الأمثل ، وما هي سماته وشروطه، وكيف يمكن تحقيقه في مجال الواقع؟ كان هذا السؤال المركب ولا يزال هو السؤال الخالد في كل منظومة من المنظومات الفكرية التي عرفها الانسان، والذي تصدى المفكرون للإجابة عليه في كل مرحلة من مراحل الحضارة الإنسانية متأثرين بالمعطيات التي عايشها كل منهم وبالمصالح والرؤى التي انبروا للدفاع عنها .

بعد تحليل الظروف السائدة والمبادىء الديمقراطية والأوليغاركية، صاغ أرسطو السؤال المركب في الصورة التالية : ما هو أفضل شكل للدستور بالنسبة لأغلب الدول، وبغض النظر عن الظروف الخاصة بحالة معينة، ودون المغالاة في افتراض وجود فضائل أو فطنة سياسية لا تتوفر في الدول عادة ؟

لقد احتوى الكتاب الرابع من مؤلف السياسة على آراء هامة وذات مغزى كبير للنظم السياسية ودساتيرها وحكوماتها. من هذه الآراء ضرورة أن يحيط كل علم أو فن بالموضوع محل البحث إحاطة كاملة، ويعطي أرسطو أمثلة حية على ذلك منها مدرب الألعاب الرياضية والطبيب والخبير بالشؤون السياسية. فمدرب الألعاب الرياضية (الجمناستيك) على سبيل المثال لا ينبغي أن تتوقف قدراته عند مجرد إعداد أفضل الرياضيين الذين تؤهلهم قدراتهم وبنيتهم، وإنما ينبغي له أيضا أن يكون قادرا على التربية الرياضية لأكبر عدد ممكن من غير القادرين على تحقيق إنجازات رياضية كبيرة، وكذلك اختيار أنسب التمرينات للمتدربين على نوع معين من النشاط الرياضي .

وبالمثل ، يرى أرسطو أن ما ينطبق على الرياضة يمكن تطبيقه على الطب وبناء السفن وأية مهارة علمية أو مهنية أخرى. بالتالي فقد طبق ذلك على علم السياسة وقال إن من مهامه مناقشة كيفية إقامة الدولة المثالية، وإذا تعذر ذلك فضرورة معرفة الحل الأفضل في ظل ظروف واقعية معينة، ونوع الدستور الأكثر ملاءمة لمعظم الدول (كما ورد بالسؤال أعلاه)، وأفضل وسائل إصلاح الحكومات القائمة. وفي حديثه عن المشروع الناجح والسياسي الخبير، أكد على أهمية البحث ليس فقط عن الدستور الأفضل وإنما عن الدستور الذي يمكن الحصول عليه ووضعه موضع التنفيذ، علاوة على مراعاة أن تكون القوانين متوافقة مع الدساتير وليس العكس. [١١]

١١- Aristotle: The Politics, Book Iv, ch. 1, pp. 149, 150.

نتيجة للدراسات المستفيضة التي قام بها ، إستخلص أرسطو رأيه بأن أحسن نظام سياسي يمكن تحقيقه يتمثل في دولة ذات حكومة دستورية أطلق عليها اسم الديمقراطية المعتدلة (١٢) The Polity . ونوجز فيما يلي أهم وجهات نظره في هذا النظام .

- من الناحية الدستورية : تستند الدولة على دستور مختلط تمتزج فيه العناصر والمكونات الصالحة لكل من الديمقراطية والأوليغاركية، مع بعض الميل إلى الديمقراطية .
- من الناحية الاجتماعية : تعتمد الدولة على طبقة متوسطة عريضة وقوية، بعيدة عن كل من الغنى الفاحش والفقر المدقع . أي ألا يكون مواطنوها من الغنى بحيث ينشبون أظافرهم، ولا من الفقر بحيث تنكسر أجنحتهم .
- يتم المزج بين نمطي الديمقراطية والأوليغاركية في القاعدة الشعبية الواسعة مما يتطلب مراقبة الموظفين المسؤولين، ووضع أسلوب انتخاب يعصم أعضاءها من مساوىء حكومات الجماهير، وألا يتم اختيار المسؤولين بالاقتراع ، وعدم اشتراط نصاب من الملكية مقابل المشاركة السياسية، وإذا وضع مثل هذا الشرط فيكون مما يمكن احتماله .
- إعتبر أرسطو مدينة اسبرطة دولة ذات دستور مختلط .
- تستهدف دولة الطبقة المتوسطة تحقيق التوازن بين الكيف والكم .

المقصود بالكيف هو النفوذ السياسي الناتج عن نبالة المولد، رقى التعليم، هيبة الثروة . والمقصود بالكم هو التأثير الناتج من مجرد الكثرة العددية .

- لتحقيق الاستقرار السياسي ، وهو مطلب صعب، يتعين مراعاة الدستور للتوازن بين عاملي الكيف والكم .
- إذن الدولة ذات الطبقة المتوسطة العريضة كفيلة بتحقيق التوازن، والخضوع لحكم القانون في ظل تلك الدساتير العملية ،
- يقدر أرسطو تقديرا كبيرا عامل الكثرة العددية لإيمانه بالحكمة الجماعية لرأي عام رشيد يصعب إفساده أو تضليله .
- إنجاح التوازن يتطلب سيطرة عامل الكيف أو النوع من أصحاب الخبرة (أوليغاركية) على الفرع التنفيذي للحكومة . بينما يسيطر عامل الكم أي العدد (ديمقراطية) على الفرع التشريعي للحكومة .
- يتوقف نجاح الدولة على إقامة حكومة مستقرة تمزج مزجا صحيحا بين هذين العاملين .

١٢- Sabine, : pp. 112, 113, 115.

فن السياسة الجديد لرجل الدولة :

إنطلاقا من نفس المنظور الذي يركز على الظروف الواقعية التي تكتنف الحياة في دولة المدينة والأطر التي تحدد شكلها، إهتم أرسطو أيضا بما يمكن اعتباره فنا جديدا للسياسة وواجبات رجل الدولة.

- إستهدف أرسطو، مثل أفلاطون، توجيه الحياة السياسية نحو تحقيق الأهداف الأخلاقية بواسطة أساليب يتم اختيارها عقلانيا.
- لكن خلافا لأفلاطون لم يكن أرسطو يرى أن فن الحكم هو مجرد تعليم عقلاني أو تخمين فلسفي، وإنما يعتمد ذلك الفن على أسلوب تجريبي يستلزم:
  تحليل دولة المدينة إلى عناصرها السياسية.
  ودراسة تأثير القوى الاقتصادية والاجتماعية على تلك العناصر.

بقيت كلمة أخيرة حول أفضل الدول الواقعية. فالفكر السياسي الغربي يواجه منذ أفلاطون وحتى اليوم معضلة من أعوص المعضلات، ألا وهي البحث عن النظام السياسي الأمثل وكيفية تحقيقه كما سبقت الاشارة في أول هذا المبحث. ولا شك أن إجابات أرسطو التي أوجزناها في النقاط السابقة كانت إنجازا رائدا في هذا المضمار. فهو لم يقتصر في إجاباته على شرح آرائه حول خصائص الفئات الاجتماعية في مثل هذا النظام وسمات القوى السياسية الفاعلة فيه، وإنما تطرق أيضا إلى بحث متطلبات وشروط التوازن بين هذه القوى. هذا التوازن هو المقصود لأنه يستطيع أن يلبي حلم كل النظم السياسية التي عرفتها البشرية من حيث تحقيق وضمان الاستقرار السياسي والاجتماعي.

ونظرا للأهمية الفائقة لإجابات أرسطو بالنسبة للفكر السياسي الغربي والتي كانت محورا لاجتهادات كثيرة من بعده نستشهد من كتاب السياسة بمقتطفات مفصلة بعض الشيء لوجهات نظره حول أفضل الدول الواقعية.

يقول أرسطو :

> **« الديمقراطية المعتدلة هي مزيج من الأوليغاركية والديمقراطية . . . مع ميل أكثر نحو الديمقراطية». «إن الفضيلة هي المبدأ الهادي للأرستقرطية، كما هو الحال في الثروة بالنسبة للأوليغاركية، والحرية بالنسبة للديمقراطية» . «الهدف من المزج بين الأوليغاركية والديمقراطية هو أخذ مصالح كل من الغني والفقير**

في الاعتبار، وكذلك كل من الثروة والحرية الفردية . . . وأول ما نفعل هو أن نمزج أفضل ما في تشريع كل من الأوليغاركية والديمقراطية حتى نحصل على ما يتوافق مع كليهما ويقف في منتصف الطريق بينهما . . . إن دستورا يتكون فعلا من خليط من الإثنين يجب أن يحمل سماتهما معا ولا يشبه أيهما.»[13] «هناك ثلاث فئات اجتماعية في كل الدول: ذو الثراء الفاحش، والفقر المدقع، والفئة الوسطى. ومن المتفق عليه أن الاعتدال والوضع الوسط هما الأفضل. إن امتلاك ثروة متوسطة القدر هو أفضل شيء وهو الذي يستجيب للعقل. إلا أن الاستماع إلى صوت العقل هو بالضبط ما يصعب الأخذ به سواء بالنسبة للأقوياء أصحاب الحسب والثروات الضخمة، وكذلك بالنسبة للطرف الآخر من الضعفاء المضطهدين شديدي الفقر . . . لن يؤدي هذا إلى دولة من الرجال الأحرار وإنما إلى دولة من عبيد وسادة، يطفح الأولون بالحسد والآخرون بالاحتقار وهي حالة أبعد ما تكون عن الانسجام أوعن فكرة المشاركة داخل الدولة . . . لهذا فمن الواضح أن المشاركة السياسية التي تتم من خلال الطبقة الوسطى هي الأفضل، وأن المدن التي لديها كل الفرص لأن تحكم حكما جيدا هي تلك التي بها طبقة متوسطة عريضة، وإذا أمكن فتكون أقوى من الطبقتين الأخريين معا، أو أقوى من أيهما . . . أما إذا كانت فئة من الناس لديها ملكية كبيرة والأخرى لا تمتلك شيئا، فإن النتيجة ستكون إما أوليغاركية صرف أو ديمقراطية متسيبة أو طغيان مترتب على تجاوزات الإثنين . . . يبدو تفوق الدستور المختلط أيضا من أنه الوحيد الذي يخلو من التطاحن بين التكتلات المختلفة حيث تكون الطبقة الوسطى كبيرة. لنفس السبب تتخلص الدول الأكبر من خطر الأنقسام بينما يحدث استقطاب ثنائي في الدول الصغيرة فينقسم الناس إما إلى أغنياء أو فقراء ولا أحد في الوسط على الإطلاق. لهذا تكون الديمقراطيات أكثر أمنا واستمرارية واستقرارا من الأوليغاركيات وذلك بفضل الطبقة الوسطى التي تكون دائما أكبر عددا وأكثر أهمية من الناحية السياسية في الديمقراطيات عنها في الأوليغاركيات.»[14]

١٣- Aristotle: The Politics Book lv, chs, 8,9, pp. 166-169.

١٤- Ibid., Book IV, ch. 11, pp. 171-173.

« حيثما يكون عدد أفراد الطبقة الوسطى أكبر من مجموع الطرفين الآخرين أو حتى أكبر من أيهما، فهناك فرصة طيبة لدوام الدستور، كما أنه ليس هناك خطر من توحيد صفوف الأغنياء والفقراء ضد نظام الديمقراطية المعتدلة للطبقة الوسطى، لأن أيهما لن يكون على استعداد للخضوع للآخر . . وعدم ثقتهما في بعضهما البعض يجعل من المستحيل قبولهما لنظام التعاقب في السلطة . . وكلما كان المزيج صحيحا في الدستور المختلط فإنه سيبقى مدة أطول . »[١٥]

المبحث السابع

الدولة شيء طبيعي [١٦]

- الدولة طبيعية لأنها تسمح للفرد بأن يتطور كإنسان . وهي تسمح أيضا بتطوير العلوم والفنون والدين وغيرها . وبدون العلوم والفنون والدين يتحول الإنسان إلى مجرد حيوان . وهو لا يصير إنسانا إلا إذا قام بتطويرها وتنميتها . لهذا فان الدولة طبيعية، والإنسان بطبيعته حيوان سياسي .
- من الناحية العلمية ، يقول أرسطو إن الأكثر بساطة وبدائية أسبق زمنيا، بينما الأتم والأكمل لا يظهر إلا بعد ذلك أي حين يتم نموه . ويضيف إلى هذا أن المرحلة المتأخرة أكثر دلالة من المرحلة الأولى على الطبيعة الحقة للشيء . فمثلا تكشف شجرة البلوط عن طبيعة بذرتها أكثر مما تكشف هذه الأخيرة عن نفسها .
- بالنسبة للأفراد والجماعات ، تأتي الأسرة والجماعات الصغيرة قبل الدولة من الناحية الزمنية ، لكن الدولة أسبق «بالطبع» أي أنها أكمل نموا لأنها عبارة عن جماعة أكثر تطورا . لهذا فالدولة أفصح دلالة على ما هو كامن في الجماعة ، لأن الحياة في الدولة تكشف ما هو كامن في الطبيعة البشرية .

صحيح القول أن الناس اجتماعيون بالطبع بسبب الاعتماد المتبادل وأن المجتمع البدائي يقوم

١٥- **Ibid., Book IV, ch. 12, pp. 175, 176.**

١٦- **Sabine: pp. 119 - 121.**

على الغرائز كالحاجة إلى الطعام والرغبة الجنسية التي يشترك فيها الإنسان مع الحيوانات الدنيا. لهذا فإن الدولة تصبح أكثر ضرورة وأهمية من حيث قدرتها على تطوير تلك الخصائص في الإنسان التي تميزه عن الحيوانات الدنيا. بعبارة أخرى فإن الدولة شيء طبيعي للفرد ليكون إنسانا .

- يكشف هذا لنا كيف استخدم أرسطو الدراسات البيولوجية لتزوده بأسس منطقية لعلم السياسة. فالطبيعة نظام من القوى القادرة على النمو تتجه بحكم طبيعتها الكامنة صوب غايات متميزة. ويتطلب ظهور هذه القوى ما يمكن تسميته بالظروف العادية. هذه الظروف ليست هي التي تنتج الغايات التي يتجه إليها النمو، ولكنها قد تساعد النمو إذا كانت مواتية، وقد تعوقه إذا كانت معاكسة .
- بالمثل، فإن المشتغل بالسياسة أو رجل الدولة لا يستطيع أن يفعل ما يحلو له ولكنه يستطيع أن يختار بحكمة وسائل ارتقاء النظم الاجتماعية والحياة الانسانية وفق الغاية المطلوبة .

لهذا عليه أن يدرك ما هو ممكن وواقعي في نفس الوقت، وإمكانيات التطور في المواقف التي يواجهها، والظروف المادية التي توفر للقوى المثالية وسائل تحقيق رسالتها.

المبحث الثامن
بين أفلاطون وأرسطو

نعقد فيما يلي مقارنة مختصرة بين المفكرين الكبيرين .

أوجه الاتفاق بين أفلاطون وأرسطو

على صعيد الدولة والفرد :

- الدولة ضرورية لكي تسمو الطبيعة الإنسانية إلى أعلى ذراها .
- هدف الدولة هو توفير الشروط الطبيعية والعقلية اللازمة للحياة الفاضلة .
- فقط في دولة المدينة يستطيع الإنسان أن يحقق أعلى قدر من التطور الأخلاقي .
- لا يستطيع الحياة خارج دولة المدينة إلا إله أو حيوان، وليس البشر .

- إكتساب الفضيلة مستحيل على الأفراد الذين يستهلك العمل اليدوي جهدهم ووقتهم. لهذا يقتصر القيام بالعمل اليدوي على غير المواطنين. من ثم قد يكون الزراع والحرفيون أحرارا، لكنهم لا يتمتعون بصفة المواطنة بسبب طبيعة عملهم.

على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي :

إتفق المفكران على خطورة الأوضاع التي يتفشى فيها الثراء الفاحش أو الفقر المدقع بسبب تأثيراتهما الضارة سواء على ممارسة المهن وإتقانها كما شرحها أفلاطون في الجمهورية، أوعلى السلوكيات الاجتماعية كما حللها أرسطو في السياسة وخاصة عند شرحه لأفضل الدول التي يمكن تحقيقها في مجال الواقع.

فمثلا، يشير أفلاطون في محاورته مع أديمانتوس إلى أن الغنى والفقر يُفسدان الصناع ويجعلانهم غير صالحين للعمل. «فصانع الفخار» إذا أصبح ثريا سيزداد خمولا وإهمالا، وإذا أعاقه الفقر عن الحصول على الأدوات اللازمة لعمله ستنخفض جودة صنعته وسيفسد أذواق أبنائه أو من يتدرب على يديه إن هو علّمهم حرفته، هذا مع أخذ الإطار الحضاري للعصر في الاعتبار.

« إذن فالفقر والغنى سواء من حيث أنهما يهبطان بمستوى الصنعة والصانع ذاته . . فها نحن إذن قد اهتدينا إلى مهمة جديدة لحراسنا، هي أن يمنعوا بكل الوسائل تسلل آفتين إلى المدينة . . هما الثراء والفاقة، إذ أن الأولى تُورث الطراوة والخمول، وتولد نزوعا هداما، والثانية تؤدي، بالاضافة إلى النزوع الهدام، إلى الضعة والرغبة في اقتراف الشر.»[١٧]

هذا بينما يُبدي أرسطو تفضيله لاعتماد الدولة على وجود طبقة وسطى عريضة وقوية (كما سبقت الإشارة في المبحث الخامس أعلاه) تضمن الابتعاد عن كل من الغنى الفاحش والفقر المدقع. وهو في هذا لا يتفق فقط مع أفلاطون، بلا يكاد يستعمل نفس التعبيرات الدالة على التخوف من العدوانية والاستعلاء المصاحبين للثراء الفاحش، والهوان الذي يقترن بالفقر المدقع.[١٨] وقد أكد على ذلك في إمتداحه لدولة الطبقة الوسطى القوية التي لا يكون مواطنوها من الغنى بحيث ينشبون أظافرهم ولا من الفقر بحيث تنكسر أجنحتهم.

-١٧ Plato: The Republic, (421, 422)

-١٨ Aristotle: The Politics, Book IV, ch. II, pp. 172 ff.

على الصعيد السياسي :

نهتم اهتماما خاصا بعنصر الرضا الذي ورد في كتابات كل من أفلاطون وأرسطو والذي يمكن أن يمثل مجالا محتملا للتشابه في معالجة الأساس الذي يقوم عليه الحكم. لإثبات ذلك، لابد أولا من شرح معنى مقولة معينة قد يؤدي عدم فهمها فهما صحيحا إلى نتيجة خادعة. نقصد بذلك المقولة التي وردت في آخر سمات الدولة المثالية لأفلاطون من أن الرأي العام لا يمثل عاملا يعتد به في مثل هذه الدولة. لقد كان يرى أن العقلاء يمكن أن يتفقوا على ما هو خير لأنه شيء موضوعي يمكن إدراكه بالمعرفة الصحيحة، وبالتالي فإن رأي الجماهير غير العاقلة لا ضرورة له.

لوضع مثل هذه المقولات في أبعادها الصحيحة، نقترح عدم دراستها بمعزل عن آراء أفلاطون الأخرى حول دور التعليم في الدولة المثالية وخاصة استخدام الحاكم له كأداة لتكييف الطبيعة البشرية وتوجيهها الوجهة الصحيحة لإنشاء الدولة المتجانسة. بعبارة أخرى، فقد ذهب إلى القول بأنه إذا أمكن تربية ميول واستعدادات البشر والسيطرة عليها استطاع كل فرد احتلال المكان المناسب له، وبذلك يتحقق المجتمع المتجانس. وحيث أنه في مثل هذا المجتمع يتماثل خير الدولة وخير كل فرد فيها فإنه لن تحدث مواجهة بين مصالح الفرد ومصالح الدولة، وبذلك يمكن تحقيق التوازن بين مصالح كل من الطرفين. يرجع الفضل في هذا إلى التعليم الذي اعتبر أنه كفيل باقناع الفرد بعدم وجود تعارض بين مصلحة المجتمع ومصلحته الحقيقية.

هذا الاستخدام الواسع لمفهوم التعليم من جانب أفلاطون هو ما يجب أخذه في الحسبان في المناقشة الراهنة وخاصة رأيه بأن الدولة أولا وقبل كل شيء هي منظمة تعليمية، وأنه إذا صلح تعليم المواطنين استطاعوا بسهولة حل المشاكل والصعاب التي تعترضهم.[١٩] ورغم أنه لا حاجة لاطلاق مسميات حديثة أو معاصرة على التعليم بهذا المعنى، ولا إلى تشبيه دوره في هذه المجالات بالدور الذي تقوم به بعض المنظومات الفكرية، فإنه لا يمكن في الوقت نفسه إغفال ما قد يُسفر عنه ذلك الدور من خلق نوع من الرضا بين المواطنين من أفراد المجتمع كأساس تقوم عليه السلطة بصفته محصلة ضرورية لجهود تكييف الطبيعة البشرية وتربية ميول واستعدادات الأفراد المشار إليها آنفا.

فإذا عقدنا مقارنة بين آراء الفيلسوفيين نجد بعض التشابه في معالجتها لنفس هذا العنصر السياسي المهم. فقد سبق القول عند تناول المثل السياسية العليا عند أرسطو ثم وجهات نظره حول

١٩ ـ الفصل الثاني أعلاه، المبحث الثالث.

أفضل الدول الواقعية، إن الحكومة تستند على قدر من الرضا الشعبي وليس على القوة المجردة وإنه كان يقدر الكثرة العددية لإيمانه بالحكمة الجماعية لرأي عام رشيد يصعب إفساده أو تضليله.[٢٠]

على كل حال، إذا كان هناك من تباين بينهما فهو ليس في جوهر الموضوع المتعلق بأهمية الرضا من الناحية السياسية، وإنما هو تباين في أسلوب المعالجة. فبينما نجده مباشرا عند أرسطو، فهو ضمني عند أفلاطون، وذلك من خلال تناوله لدور التعليم في الإقناع بوجود اتساق بين المصالح الخاصة والعامة. أي يظل عامل الترجيح الأقوى هو تشابههما في التسليم بأهمية الرضا سواء كان التعبير عن ذلك بصورة مباشرة أم ضمنية، وسواء كان رضا حقيقيا من جانب المواطنين الأحرار في المدينة، أم رضا مصنوعا عن طريق «التطويع والإقناع». لكن إذا أسقطنا الدور السياسي للتعليم كما شرحناه، يتعذر الحديث عن أي نوع من الرضا في ظل سلطة الملك الفيلسوف، ويصبح الرأي العام فعلا لا يعتد به في هذه الدولة، ومن ثم يصبح موقف الفيلسوفين من هذه القضية أقرب إلى الاختلاف منه إلى التشابه. وعلى كل فإن هذه الفكرة/ القضية وما يمكن أن تكشف عنه من جذور للشمولية من حيث التطويع وهو ما يسمى اليوم أحيانا بالتنشئة للصغار أو غسيل المخ للكبار هي من الأفكار (المراوغة) التي نجد لها أمثلة أخرى في الفلسفة السياسية لأفلاطون.

حول مفهوم الصراع :

إنتقد مؤلفان[٢١] أحد أوجه التشابه الهامة بين أفلاطون وأرسطو وهو قولهما بأن الحياة السعيدة الفاضلة لا تحصل عليها إلا الصفوة من ذوي النبالة والثراء الذين يستطيعون الانتفاع بحياتهم الإنسانية نظرا لإعفائهم من مشقة الحاجة وعدم الاضطرار إلى ممارسة العمل للحصول على الأجر أو التجارة لبيع منتجاتهم لقاء ربح يعينهم على كسب قوتهم. ويميل المؤلفان إلى توجيه نقدهما إلى سقراط أيضا معتبرين الثلاثة ممثلين لتيار واحد يتبنى موقفا واضحا من الصراع في النمط السياسي السائد آنذاك.

ركز المؤلفان على ظروف وخلفيات دولة المدينة، وأكدا على الطابع الأيديولوجي الطبقي للفلسفات السياسية للثلاثي الكبير. ففي رأيهما أن الأيديولوجية المشتركة التي ألهمت وصاغت

٢٠- الفصل الثالث، المبحثان الثاني والسادس.

٢١- Ellen M. Wood, Neal Wood: Class Ideology and Ancient Political Theory (Socrates, Plato and Aristotle in Social Context), Oxford 1978, pp. IX, 8, 81 ff. 212 ff., 221, 224, 229.

الفكـر السيـاسي لسقراط وأفلاطون وأرسطو كانت تسعى إلى إعادة الحيوية لقيم طبقة أرستقراطية زراعيـة مضمحلة في مواجهـة ديمقـراطيـة صاعدة. ودفاعا عما أسمياه بالانجاز الفريد لديمقراطية أثينـا، قامـا بنقـد آراء الفـلاسفـة الـثلاثـة. فسقـراط هو «قـديس الثورة المضادة». وأفلاطون هو «الاسـتراتيجي الأكـبر ومهنـدس نقيض المدينة»، بينما أرسطو هو «تكتيكي الاتجاه المحافظ» الذي أدى اعتداله إلى ضمان بقاء دولة المدينة واستمرار تأثيرها.

كان سقراط في رأيهما نصيرا للأرستقراطية ومعاديا للديمقراطية وخاصة في محاولته دفع القوى التـاريخيـة المتقـدمـة إلى الوراء. ثم حمل أفلاطون رسالة سقراط وسعى إلى وضع مبادىء سياسية مطلقـة تدعم سيطـرة الأرستقـراطيـة مع استخـدام الفلسفة كأداة لتعميم قيمها. أما أرسطو، فقد اعتـبر المؤلفـان أفكـاره السيـاسيـة والاجتـماعيـة أسلحـة أيـديولوجية مسخرة لتزييف الصراعات السياسية في عهده ومعارضة الديمقراطية، مدفوعا في ذلك بمؤثرات البيئة الأوليغاركية الاستبدادية المحيطة به.

لكن يلاحظ من جهة أخرى، أن هذه المقارنة والتقويمات التي ترتبت عليها لم تجد قبولا لدى كتـاب آخـرين[٢٢] استنـدوا في رفضهـم لها إلى ما عرف عن سقـراط من عزلة ولباس خشن وتفادي الأصـدقـاء والنقـود، ومطالبته الناس بالزهد في الاهتمامات الدنيوية من أجل الفلسفة. ووفقا لهذا الـدفـاع فإن النقـد الـذي وجهـه سقـراط إلى الـديمقـراطيـة لا يستتبـع بالضرورة أنه كان مؤيدا للأوليغـاركيـة أو حتى الأرستقـراطيـة. بالمثـل، فإنه رغم التشابه المتمثل في قبول كل من أفلاطون وأرسطو بوجود الطبقات وبصراع المصالح كحقائق موضوعية، فإنهما حاولا إبعاد المدينة عن المصالح الطبقيـة أو الفئـويـة لأن أهداف المدينة كانت أهدافا أخلاقية عامة. كما أن المدخل الوحيد إليها هو تعليم السلوك الأخـلاقي الصحيـح للمـواطنـين بوساطة تشـريـع حكيم، واختيار زعماء يتمتعون بحسن الادراك وبعد النظر.

أوجه الاختلاف بين أفلاطون وأرسطو :

- رغم تتلمذ أرسطو لسنوات طوال على يدى أفلاطون في الأكاديمية، فإنه اختلف معه كثيرا فيما بعد وخاصة في منهج البحث والتفكير وكذلك في الفلسفة السياسية. لقد كان نموذج المعرفة عند أفـلاطـون هو علم الـريـاضيـات المجـرد بينما كان نموذج أرسطو على العكس من ذلك هو علم

٢٢- J. Peter Euben, "Class Ideology and Ancient Political Theory.." A review, in: Political Theory, vol.8, No.2, May 1980 pp. 248,249.

الأحياء الذي يعتمد بالدرجة الأولى على الملاحظة الدقيقة للواقع الحي. لهذا لم يكن غريبا أن تكون الجملة الأولى في كتاب السياسة لأرسطو تتحدث عن الملاحظة وذلك في قوله: «تدلنا ملاحظتنا الخاصة على أن أية دولة هي اجتماع من الناس . . .»[٢٣] أي أن أفلاطون اعتمد على منهج الاستنباط فاعتبروه لذلك أول فيلسوف سياسي في الإطار الحضاري الغربي، ثم جاء بعده أرسطو ليبتكر منهج الاستقراء وليحتل عن جدارة مكانة رفيعة كأول عالم سياسي غربي. مصداقا لذلك، استخدم أرسطو وتلاميذه أسلوب الملاحظة في دراسة دساتير واقعية لمائة وثمانية وخمسين مدينة، وإن كانت الدراسة الجدية قد اقتصرت على بعضها فقط كما تدل الشواهد التاريخية.

- الدولة الثانية على سلم تفضيل أفلاطون وهي القوانين كانت هي الأولى بالنسبة لأرسطو الذي قال بأن الدولة المثالية لا يمكن أن تكون استبدادية، وإنما على العكس من ذلك يجب أن يوجد بها دستور. لهذا أنكر شرعية الحكم الاستبدادي المستنير ولو قام به الملك الفيلسوف.
- انتقد أرسطو أفلاطون لعدم تمييزه بين العائلة والسلطة السياسية ففي حين تعتبر المساواة ضرورية في العلاقات السياسية، فإن سلطة الأب هي العليا في محيط العلاقات العائلية.
- عارض أرسطو إلغاء أفلاطون للعائلة والملكية الفردية.
- كما عارض وجهة نظره التي اعتبرت العرف والتقاليد متعارضة مع العقل. وقد أدى تركيز أرسطو على العرف إلى اكتسابه صفة المفكر الإصلاحي وليس الثوري.
- اعترض أرسطو كذلك على جمهورية أفلاطون ومقولة «حيث أن الملك الفيلسوف مؤهل بمعرفته الأسمي فإنه لا يجب أن يقيد بقانون». لقد تمسك أرسطو بأن القانون ضروري لأنه في ظله يتمكن الحاكم والمحكوم من البقاء أحرارا.
- حول العلاقة بين السياسة والفلسفة تتباين وجهات نظرهما أيضا. فأفلاطون لم يكن يرى فقط أن أسلوب الفيلسوف أو الطريق الذي يسلكه يتناقض مع أساليب وطرق معظم الناس، وإنما كان يرى أيضا أن المجتمع السياسي (القائم آنذاك) يتعين تغييره وإلا فإنه سيؤدي كذلك إلى إفساد الروح الطاهرة للفلسفة. ورغم أن الفيلسوف هو أسعد الناس فإن سعادته تظل سعادة باطنية غير قادرة على مساعدة الآخرين. وبدلا من أن يسمح مجتمع المدينة للفيلسوف بالنضج ليصل إلى منزلة رفيعة فإنه يرغمه على تبني أساليبه الفاسقة. لهذا فإن السياسة والفلسفة لا تستطيعان

---

٢٣. Aristotle: The Politics, Book I, ch. 1, p.25. See also, W.T. Bluhm: Theories of the Political System, Englewood Cliffs, N.J. 1978, pp. 73-81.

التعـايش معـا في انسجـام ما لم تعـاد صيـاغـة الأوضـاع السيـاسيـة وفق الصـورة التي يتخيلهـا الفيلسـوف. على العكس من ذلـك فإن أرسطو مع تسليمه بأن السياسة والفلسفة «طريقان» أو «أسلوبان»، قال بأنه ليس من الضروري ولا من المرغوب فيه إخضاع أحدهما للآخر. إن الخطأ الـذي وقـع فيـه السفسطـائيـون من وجهة نظره هو جعل النظرية تهيمن على التطبيق، وكذلك وضـع خيـارات سيـاسيـة على أسـاس المبادىء المجردة وليس من واقع التجارب المكتسبة بفعل الزمن. وقد علق أحد الكتاب المعاصرين على ذلك بقوله «تبدو جمهورية أفلاطون في نظر أرسطو أحيانا كما لو كانت تمرينا في السفسطة».[٢٤] إن المُنظّر الحق كما يجادل أرسطو هو الذي يبنى حكمه عل أسـاس التجـربـة السياسية السابقة، لكن بالمقابل لا داعي لتمرين الساسة على الفلسفة.

من جانب آخـر، إعتبر أن التنظير أو النشاط التأملي أكثر استمرارا وأعلى من أي شكل آخر من أشكال العمل الإنساني لأنه أكثر استقلالية. كذلك فإن النظرية لعدم حاجة التفكير بها لوجود أشخاص آخرين هي أكثر اكتفـاء من النشاط السياسي وهو ما يختلف بوضوح مع السياسة التي تتطلب دائـما وجـود مواطنـين متعددين. بعبارة أخرى، فإن النظرية والممارسة مختلفتان من حيث النوع وأية محاولة (كتلك التي قام بها أفلاطون) لإخضاع الممارسة للنظرية ستنحرف بهما معا إلى السفسطة.

٢٤. T. Ball, "Theory and Practice..", op.cit., pp. 536-542.

البـــاب الثانــي

الفلسفات السياسية للدولة العالمية

صفحة

الفصـل الـرابـع

الإمبراطورية الرومانية والقانون الطبيعي

صفحة

الفصل الرابع

الإمبراطورية الرومانية والقانون الطبيعي

المبحث الأول

الخلفيات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لتطور القانون الطبيعي

شهدت هذه الفترة المسماة بالعصر الهيلينستي (بعد وفاة الإسكندر الأكبر) أفول نظام دولة المدينة وصعود النظام الروماني. لقد كان هناك بعض التداخل من الناحية التاريخية وإن كان ما يهمنا الإشارة إليه هوما تميز به العصر السابق من إنجازات كبيرة في حقول العلم والرياضيات بصفتها أفضل ما أسهم به اليونان في هذه الحقول على وجه الإطلاق، مستفيدين في ذلك بما تعلموه من حضارات الشرق السابقة عليهم [1] على العكس من ذلك.فان تراث العصر الهيلنستي لم يكن بنفس الثراء على صعيد الفلسفة السياسية مقارنا بالتراث الذي خلفه كل من أفلاطون وأرسطو خلال فترة صعود دولة المدينة .

١ ـ يتفق مؤرخو الفلسفة والعلوم على أن كبار مفكري اليونان القدامى الذين تعزى إليهم الفلسفة من أمثال طاليس وعالم الرياضيات فيثاغورس وديمقريطس الذي وضع أنضج صور الفلسفة المادية في العصور القديمة قد زاروا بلاد الشرق القديم واستفادوا كثيرا من ثقافاته ويستشهدون على ذلك بفيثاغورس الذي أقام في المعابد المصرية إثنين وعشرين عاما. ويرى العالم الفرنسي المعاصر ماسون ـ أورسيل أنه ليس ثمة اليوم انسان يعتقد بأن اليونان والرومان وشعوب أوروبا في عصورها الوسطى والحديثة هم وحدهم أهل التفكير الفلسفي. ففي مناطق أخرى من العالم سطعت أنوار الفكر المجرد، ولايطعن في هذا أن الحياة العقلية عند الشرقيين كانت أوثق اتصالا بحياتهم الدينية منها بالتفكير الفلسفي الخالص إذ امتزج التفكير الفلسفي بالتفكير الديني في شتى عصور الإنسانية حتى ليمكن القول إن كل محاولة تهدف إلى الفصل التام بينهما ستنتهي لامحالة إلى العجز عن فهم كليهما. ويعلق الفيلسوف الفرنسي إميل بريه على ذلك في تقديمه لكتاب ماسون أورسيل فيقول إن استبعاد تراث الشعوب الشرقية في المعرفة والفكر سيؤدي إلى عدم فهم الفلسفة ويشبه هذا الوضع بمن يعجز عن تقييم نهاية لحن ما بسبب فصله عن بدايته. ويدلل بريه على رأيه بتفجر الروح الشرقية عند الفلاسفة السابقين على سقراط وعند أفلاطون نفسه، وكيف أن الفلسفتين الرواقية والأبيقورية تعكسان تراث الشرق فيما ذهبنا إليه من التماس الخلاص والسعادة عن طريق المعرفة، ثم الجو الديني الذي نمت فيه الأفلاطونية المحدثة، وغزو المذهب المانوي الإيراني الأصل. ويستخلص بريه من هذه الأمثلة أنه سيكون من السذاجة الظن بأن كل هذا الإنجاز يرجع فقط إلى التقدم المنطقي والحتمي للعبقرية اليونانية.

أنظر، توفيق الطويل: أسس الفلسفة، مصدر سابق، ص ٣٤ ـ ٣٨. أنظر كذلك:

Emile Bréhier: Histoire De La Philosophie (La Philosophie en Orient Par Paul Masson-Oursel) 4e édn., Paris 1957 (1ere édn., 1938), pp.1,2, VI,36,37,59,60,84 ff. Russel, pp. 23,24,44. George Sarton: A History of Science, (Ancient Science through The Golden Age of Greece), Cambridge, Mass. 1959 (first Publ. 1952). pp. 30,43,66,76,86,125,128.

أنظر أيضا أعلاه: العوامل الذاتية والبيئية بالنسبة لأفلاطون، الفصل الثاني، المبحث الأول.

ظهرت في العصر الهيلينستي عدة مدارس فلسفية هي :

الرواقية	Stoicism
الأبيقورية	Epicureanism
الكلبية	Cynicism
الشكية	Scepticism

ويلاحظ أن بعض هذه الفلسفات كان معاصرا لأرسطو لكن نظرتها للكون والحياة والإنسان كانت مختلفة. فبينما اتسمت فلسفات الفترة الأولى التي انتهت بموت أرسطو بالتفاؤل، غلبت سمات العزلة والتشاؤم والانسحاب على كثير من فلسفات تلك الفترة الثانية. [٢]

شهد النظام الروماني الجديد تطورا كبيرا في جهود التقنين، وإن كان قد عانى بصورة واضحة كما سبقت الإشارة من ضحالة الفكر الخلاق في مجال الفلسفة السياسية. ولا تزال الشهرة الكبيرة التي حازتها روما القديمة والحضارة الرومانية عامة ترتبط بالمؤسسات والنظم السياسية والقواعد القانونية. [٣] وقد أثر ذلك الإنجاز تأثيرا غير مباشر على الفكر السياسي من خلال التجربة والممارسات التي مرت بها التطورات القانونية والنظامية. بعبارة أخرى، اعتمد المفكرون والساسة الرومان على الفلسفة السياسية اليونانية وكذلك على التطبيق العملي في السياسة والإدارة فنشأ نظام سياسي متماسك في الدولة الرومانية وفيما بعد في مستعمراتها التي شملت العالم القديم كله، قام ذلك النسق الجديد على منظومة قانونية دقيقة لا يزال تأثيرها ملموسا حتى اليوم وخاصة فيما يتعلق بما ذهب إليه الرومان في قانونهم الوضعي من الفصل بين السياسة والأخلاق والدين.

ظهر اختلاف أيضا بالنسبة للمصدر الذي يتحكم في تحديد حقوق الأفراد وواجباتهم. فبدلا من الآلهة أو المثل العليا أو مبادىء الأخلاق التي كانت مرعية في فترة دولة المدينة، حلت محلها مؤسسات تقوم بتلك المهام مثل مجلس الشيوخ الروماني والمؤسسات الأخرى التي تضم مسؤولين أو قناصل. يعادل ذلك في الأهمية بدء ظهور شخصيات قانونية مستقلة كانفصال شخصية الفرد عن شخصية الدولة. فالدولة وإن كانت ضرورة طبيعية لوجود الجماعة البشرية وذات شخصية قانونية، فإن الفرد صار له أيضا كيان يتوجب حمايته أي يتمتع بشخصية قانونية هو الآخر تستوجب حمايته من أي عدوان يتعرض له بغض النظر عن مصدره.

لقد كان واضحا أن أسسا جديدة تماما قد أرسيت إذ بدلا من أن تتعرض العناصر الخارجة

٢- Russell, p. 242.

٣- Sabine, pp. 141 ff.

على الجماعة في ظل المدينة اليونانية لعقاب ديني أو أخلاقي ، فإن الأوضاع الجديدة التي فرضتها الدولة الرومانية أعطت مركزا عاليا للقانون يتحتم على المواطنين احترامه . كان ذلك التطور متناسبا مع الاتساع الكبير الذي طرأ على الإمبراطورية الرومانية وأعفى سلطاتها من مشاكل التضارب بين القانون وبين المبادىء الدينية والأخلاقية . أي أن طاعة القانون الجديد لم تكن ترجع إلى الاعتراف بعدالته أو اتفاقه مع التعاليم والمبادىء الدينية والأخلاقية بقدر ما أصبح الخضوع لسلطة ذلك القانون ضرورة تحتمها السلطة السياسية العليا للدولة التي أصدرته .

من الناحية الموضوعية ، دعت الظروف الاقتصادية والاجتماعية الجديدة إلى زيادة الاهتمام بتطوير قواعد المعاملات وتقنينها نظرا لما طرأ على الإمبراطورية من أوضاع سياسية جديدة نجمت عن توسعها الجغرافي الكبير وازدهار تجارتها الخارجية وتشعب العلاقات سواء مع الأجانب المقيمين داخل الإمبراطورية أو مع الشعوب التي خضعت لها . إستلزمت تلك المعاملات قواعد قانونية للتعامل مع الدول الأجنبية ومع الأشخاص الذين لا يخضعون للقانون الروماني الذي لم يكن يطبق إلا على المواطنين الرومان فقط . لهذا روعي عند وضع قانون الشعوب تضمينه المبادىء العامة والقواعد القانونية التي تماثل التطبيقات المعمول بها في المجتمعات الأجنبية . بذلك كونت تلك المبادىء أسس القانون العام الذي طبق على جميع الشعوب ، وعلى المعاملات التي كانت بينها وبين الرومان .

أدت كل تلك التطورات الى ظهور مبدأ القانون الطبيعي كتطور منطقي لاستيعاب الرومان للفلسفة اليونانية من جانب ولفهمهم للنظم القانونية غير الرومانية من جانب آخر مما دفعهم إلى الاعتقاد بوجود مبادىء قانونية تنبت بالطبيعة في عقول البشر .

هكذا تم الاعتراف بهذه المبادىء أو القانون الطبيعي كقانون عالمي أسمى من كل القوانين وذو ولاية عالمية لعدالته واعتماده على العقل والمنطق .

المبحث الثاني

الرواقية Stoicism

إقترنت المدارس الفلسفية الثلاث التي أثرت في تاريخ اليونان بأسماء العظماء الثلاثة سقراط وأفلاطون وأرسطو . أما المدرسة الفلسفية الكبيرة الرابعة فهي الرواقية واسمها مشتق من المكان

الذي كانت تشغله وهو الرواق المزين بالنقوش Stoa .

تأسست هذه المدرسة الفلسفية في أثينا عام ٣٠٨ قبل الميلاد على يد الفيلسوف الفينيقي زينو (٣٤٠ ق . م ـ ٢٦٥ ق . م .) Zeno المولود في صقلية . وقد لقيت تعاليم المدرسة قبولا لدى المثقفين الرومان في القرن الثاني قبل الميلاد وعن طريقها استطاعت الفلسفة اليونانية التأثير في التشريع الروماني في مرحلة التكوين . (٤)

ترى الرواقية أن الكمال الوحيد يتمثل في المعرفة ، والرجل الفاضل هو الذي يحصل على السعادة من خلال المعرفة ويعكس ذلك تأثرا واضحا بتعاليم سقراط . ويمكن تحليل أهم تعاليم هذه المدرسة بإيجاز في النقاط التالية :

- يتمتع الله والإنسان بالعقلانية .
- إذن كل إنسان لديه هذه الشرارة المقدسة من العقلانية .
- البشر هم أبناء الله ولذلك فهم أخوة . (نذكّر بأن التعاليم المسيحية المبكرة لم تتحدث عن أولاد لله سبحانه ، وأن الفلسفات السابقة على ظهور السيد المسيح عليه السلام مثل الرواقية هي التي كانت تتبنى مثل هذه الأقاويل) .
- حيث أن كل البشر أخوة ، إذن يجب أن يتحدوا في دولة عالمية .
- وحيث أن كل البشر متساوين في امتلاك العقل فهذا تأكيد آخر على أن يصيروا مواطنين في دولة عالمية .
- وحيث أن الله وكل البشر يملكون العقل ، فإن العقل المنزّه عن الخطأ Right Reason هو القانون الطبيعي المُلزم لكل البشر حاكمين ومحكومين ، وهو قانون الرب .
- هناك قانونان :

القانون الطبيعي الذي يقوم على العقل ولذلك فهو قانون واحد في كل مكان .

القانون المحلي أي قانون المدينة وهو يستند إلى العرف ، ويختلف من مكان إلى مكان بسبب اختلاف التقاليد وإن كان يجب أن ينسجم مع القانون الطبيعي لأنه الأكثر كمالا ، وفي حالة التعارض بين القانونين ، فان القانون الطبيعي هو دائما على حق ، ويصير قانون المدينة المحلي لاغيا .

- تربط بعض الكتابات بين مفهوم الدولة العالمية لدى الرواقيين وبين مدينة الله في الفكر المسيحي .

---

٤ - Ibid, pp. 145, 148 ff.

- ملاحظـة أخـيرة هي أن المبـادىء التي نشـرتها الفلسفة الرواقية في القرن الأول قبل الميلاد حول الدولة العالمية والعدالة الطبيعية وصفة المواطن العالمية كلها مصطلحات تحمل مضامين أخلاقية أكثـر منهـا قانونية. وقد تعرضت تلك المفاهيم كما هو متوقع لبعض التغييرات التي حتمتها البيئة والحضارة الرومانيتين.

المبحـث الثـالـث

الأبيقورية Epicureanism

نستعـرض بإيجـاز الاتجـاهـات الأسـاسيـة في فلسفـة أبيقور وبعض التعليقات عليها وذلك لأهميتهـا بالنسبـة للاطـار الحضـاري الـذي نتحـدث عنه، وإن كان ارتباط الرواقية بفكرة القانون الطبيعي أوثق. أنشأ الفيلســوف أبيقـور Epicurus (٣٤١ ق.م - ٢٧٠ ق.م.) مدرستـه في أثينـا حوالي عام ٣٠٦ ق.م. لتعليم فن الحياة العقلانية. وهو فيلسوف حسي من منظور نظرية المعرفة، فقد كان يرى أن الأحاسيس صادقة بذاتها لأنها تنطلق من الواقع الموضوعي، أما الأخطاء فتنشأ من تفسير الأحاسيس. وأهم آرائه هي: (٥)

- هدف المعرفة هو تحرير الإنسان من الجهل والخرافات.
- تحقيق السعادة واللذات هي الغايات الطبيعية للحياة.
- ضرورة البعد عن النظر العقلي المجرد والسعي إلى الربط بين الفكر والحياة العملية.
- التحـول عن التفكـير في الـوجـود إلى البحث في سلوك الانسـان والتطلع إلى تحقيق الطمأنينـة والسعادة روحيا وحسيا.
- لكن بظهـور المسيحيـة، تعـرضت الأبيقورية للتشهير من منطلق أخلاقي وخاصة في الكتابات المسيحية المتأخرة وذلك على أساس أنها تعني الانحلال والرغبة في الملذات والأفق الضيق الذي لا ينظر إلى أبعد من الحاجات الحسية.
- لهذا لم يوافق الفكـر الكنسي ومن بعـده الفكـر المـدرسي (بـل وحتى بعض كتابات هيغل) على تأكيـد أبيقـور على حق الإنسـان في تحقيق السعـادة عن طريق إشبـاع الحـاجـات الأساسيـة في

٥. Sabine, pp. 132-135.

الطبيعة البشرية وأطلقوا على الماديين عموما في الفلسفات التي ظهرت بعد العصر الوسيط اسم «الشهوانيون من أتباع أبيقور».

- تتجـه بعض الكتـابـات الليـبراليـة المعـاصـرة في الغـرب [٦] إلى التشكيك في هذه الحملة على الأبيقـوريـة، وتـرى أنه خلافا لسوء الفهم ذاك فإن أبيقور لم يدع إلى السعي وراء كل أو بعض اللذات، وإنـما دعـا إلى تحقيق اللذات التي تتـوافق مع العقل والاعتدال. كما أن مباهج العقل عند أبيقور ـ أي المباهج الفكرية ـ أسمى من لذات الجسد.

٦ - Ralph B. Winn, in: Dagobert R. Runes, et al., Dictionary of Philosophy, 15th revised ed., Totowa, N.J. 1965, p. 93.

الفصـل الخامس

شيشيرون وفقهاء القانون الرومان

صفحة

الفصل الخامس

شيشيرون وفقهاء القانون الرومان

صاحب صعود روما والحضارة الرومانية تغييرات جذرية في الأطر والأساليب والأفكار السائدة:

- فمثلا تعامل الفكر اليوناني مع دولة المدينة بأسلوب تحليلي وعلى ضوء الحقائق والقوى الاجتماعية فيها والقيم الأخلاقية السائدة.
- بينما تغلب المدخل القانوني على نمط الفكر الروماني عند تناوله للدولة كمحصلة للقانون فوضعها في إطار من الصلاحيات والحقوق القانونية، واحتلت الدولة الجديدة في صورتها الرومانية ركنا أساسيا في الفلسفة السياسية منذ ذلك الحين وحتى أوائل زماننا المعاصر.
- لم تحدث مشاكل كبيرة في ظل اليونان بسبب علاقة الدولة بالمؤسسات الدينية، أو بسبب علاقة الفلسفة السياسية بالدراسات الدينية.
- بينما تمخضت تلك العلاقات أيام الرومان عن مشاكل جوهرية وخاصة خلال القرون الوسطى ثم بعد ذلك في العصر الحديث وفي السياسات المعاصرة.
- لهذا تعتبر التغيرات التي طرأت قبل ظهور المسيحية ذات أهمية بالغة للفلسفة السياسية رغم عدم تبلورها في نظرية متماسكة.

المبحث الأول

شيشيرون (١٠٦ ق.م - ٤٣ ق.م)

Marcus Tullius Cicero

العوامل الذاتية والبيئية[1]

شيشيرون سياسي روماني وخطيب وكاتب مشهور، ولد في المدينة الإيطالية القديمة أربينوم قرب روما لأسرة مثقفة ميسورة، وكان أبوه من الفرسان الرومان وله ميول أدبية. تعلم شيشيرون

١ - جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، بيروت ١٩٨٧، ص ٣٧٩. يشار إليه فيما بعد باسم معجم الفلاسفة.
Sabine, pp. 161-163, 175. Clarence Morris, ed., The Great Legal Philosophers (Selected Readings in Jurisprudence), Philadelphia 1959, pp. 40-42, Referred to hereunder as Morris. Cicero: Selected Works, Trans. With an introd. by Michael Grant, The Penguin Classics, Middlesex 1960, pp. 7-9, 101, 157 ff. Referred to hereunder as Cicero.

القانون والخطابة والبيان والفلسفة على يد كبار رجال القانون والمفكرين والساسة في عهده، وأثبت جدارته فيها بعد في المحاماة والخطابة. إنغمس في النشاط السياسي المحموم الذي ساد روما وإيطاليا كلها في هذه الفترة، وروج لآرائه عن الدستور والقانون والعدالة مما جلب عليه كثيرا من سخط الحكام والطغاة الذين كانت لهم الغلبة آنذاك والذين لعبوا دورا في انهيار النظام الجمهوري في النهاية. من أمثلة الصراعات المشهورة، إندلاع الحرب الأهلية بين يوليوس قيصر وبومبيوس، وانتصار قيصر واستيلائه على السلطة في روما. وقد لجأ شيشرون إلى مدينة برنديزي لبعض الوقت آملا في الحصول على عفو من قيصر، وبصدوره عاد إلى روما وتخلى عن النشاطات السياسية وانكب على الدراسة والتأليف. وتعد هذه المرحلة الأخيرة من حياته أخصب الفترات نظرا لإنجازه الكثير من المؤلفات في حقول الفلسفة والخطابة والبلاغة.

فتح باب الصراعات مرة أخرى بعد مقتل يوليوس قيصر في مؤامرة، وتجاذبت السلطة شخصيات متعددة نجح في نهايتها كل من مارك أنطونيو وأوكتافيوس في حل خلافاتهما والاتفاق على تشكيل الحكومة الثلاثية الثانية مع لابيدوس وفرضوا حكما استبداديا مطلقا. لم يلتزم شيشرون الصمت إزاء تلك الصراعات والمطامع فندد بالدكتاتورية في أربعة عشر خطابا أسماها الفيليبيات. ولم ينس له مارك أنطونيو و أوكتافيوس معارضته وتأليب الناس عليهما فأمرا باغتياله وله من العمر أربعة وسبعون عاما.

هناك نقد كثير لشيشرون بأن إسهاماته لم تكن أصيلة، ومع ذلك يعود إليه الفضل في إعطاء الفلسفة الرواقية الإغريقية طابعا رومانيا. ويرى الفقهاء أن كتاباته في القانون كانت هي الأقوى تأثيرا في أرجاء الإمبراطورية وما بعدها في العالم المسيحي، وبعبارة أخرى كان شيشرون هو القناة التي انتقلت خلالها فلسفة قانون الطبيعة من اليونان إلى العالم المسيحي بشقيه عصر الآباء، والعصر المدرسي. وتأثرا بأفلاطون، وضع في عام ٥٥ ق.م. الأجزاء الستة من كتابه «في الجمهورية» وفيه يأخذ أيضا بأسلوب المحاورة، وله كتاب كذلك «في القوانين» لم يتبق منه إلا ثلاثة أجزاء يرفض فيه دعوى تقلب الأخلاق البشرية، ويؤكد خلافا لذلك ثبات مفاهيم العدل والظلم، والوجود المسبق لقانون عقلي طبيعي. ولعل من بين أشهر إسهاماته مؤلفه المسمى «في الواجبات» الذي كتبه عام ٤٤ ق.م. ويربط فيه بين السياسة والأخلاق إذ يوجهه في صورة نقد إلى ابنه الذي كان يدرس في أثينا، والذي لم يكن مقبلا على الفلسفة بقدر إقباله على الشراب. وسنشير إلى هذا المؤلف بعد استعراض مبادىء شيشرون الأربعة .

بإيجاز، يمكن القول أن شيشيرون اتبع أسلوبا توفيقيا في الفلسفة، وكان داعية للثقافة اليونانية بين مواطنيه الرومان، وتراوحت أعماله بين إقامة نسق للقانون والعدالة وبين وضع مفهوم ديني. بالتالي فإن إنجازه في حقل الفلسفة السياسية جاء عرضيا وفي المرتبة الثانية من الأهمية، وإن كانت الأفكار والمبادىء التي انتهى إليها اختلفت عن الاتجاهات العامة التي ميزت الفلسفة السياسية اليونانية، ومن ثم كان لابد وأن تمارس تأثيرها في الفكر السياسي للقرون التالية .

ورغم أن شيشيرون عاش وكتب خلال السنين الأخيرة من حياة الجمهورية فان أفكاره الرئيسية لم يطرأ عليها تغير كبير حين ظهرت كتابات سينيكا (٤ ق.م. - ٦٥ بعد الميلاد) Lucius Seneca وزير نيرون بعده بقرن في ظل الإمبراطورية الرومانية. فقد ظهر تأثرهما الواضح بفلسفة رواقية كهنوتية تستمد من الطبيعة أساسا لتقييم مستويات الخير والحكمة، كما كان كلاهما يعتقد بأن عصر الجمهورية الأعظم يتمثل في المرحلة التي بلغت فيها روما قمة النضوج قبل أن يبدأ نجمها في الأفول .

استطرادا من هذه المقارنة القصيرة، يمكن ملاحظة أن التشابه المشار إليه بين آرائهما لم يمنع من وجود خلاف بينهما يعتبر هاما من وجهة نظر مستقبلية. فبينما تصور شيشيرون أن عصر الجمهورية الزاهر قد يعود يوما ما، فإن سينيكا فقد ثقته تماما وخيم التشاؤم على كتاباته وأعرب عن اليأس من إمكان إجراء الاصلاح باعتبار أن روما قد أصابها التفسخ والشيخوخة، وأصبح قيام الحكم المطلق فيها ضرورة لابد منها. كذلك ادعى سينيكا بأن الاعتماد على الحاكم الطاغية أفضل من الاعتماد على جماهير الشعب التي أصابها الفساد فغدت أكثر قسوة من الطاغية .

المبحث الثاني

كتابات شيشيرون السياسية والفقهية

- يكمن أحد أوجه إنجازه في تزويد مفهوم الفلسفة الرواقية عن القانون الطبيعي بالشكل أو بالاطار الواضح المحدد الذي توارثه فقهاء القانون الرومان ثم آباء الكنيسة والذي استمر متماسكا حتى القرن التاسع عشر .
- حول الطبيعة الإنسانية، إفترض شيشيرون أن الناس بطبيعتهم اجتماعيون وخيرون .

- تتحدد الفلسفة السياسية لشيشيرون (والتي يمكن تسميتها بالرواقية الرومانية) في أربعة مبادىء : [٢]

المبدأ الأول :

هناك قانون طبيعي عام ينبثق من مصدرين هما :

العناية الإلهية ،

الطبيعة العقلانية والاجتماعية للبشر .

* تجعل هذه الطبيعة البشر أقرب ما يكونون إلى الله (س) بحكم أنهم يتمتعون مثله بنعمة العقل .
* القانون الطبيعي بديهي واضح . وحيث أن البشر عقلاء إذن فالجميع يعرفون هذا القانون .
* ليس هناك إلا قانون واحد أبدى وعام غير قابل للتغيير وهو القانون الطبيعي .
* هذا القانون الطبيعي لا يفرض حكما على روما وآخر على أثينا ، وإنما هو قانون واحد ملزم في كل مكان ، بل وفي كل زمان .
* إذن لا يملك أي تشريع تعطيل أحكام القانون الطبيعي أو الحد من نطاق تطبيقه .
* لا يستطيع مجلس الشيوخ ولا الشعب حمل أحد على عدم طاعة هذا القانون .

ولمزيد من التفصيل حول سمات هذا القانون الذي يعتبر حجر الزاوية في كتاباته نقتبس من شيشيرون قوله في كتابه الجمهورية :

> **« هناك في الحقيقة قانون صحيح - هو العقل المنزّه عن الخطأ - يتفق مع الطبيعة ، فهو أبدى ويطبق على كل البشر وغير قابل للتغيير . يأمر هذا القانون البشر بالقيام بواجباتهم ، وينهاهم عن فعل الشر ، وتؤثر أوامر هذا القانون ونواهيه على خيار البشر ، ولكنها لا تؤثر على شرارهم . إنه ليس من الصواب على الإطلاق من الناحية الأخلاقية إلغاءه بتشريع إنساني . . . كما لا يدخل في صلاحيات مجلس الشيوخ ولا الشعب إعفاءنا من مسؤولية طاعته . . . وسيكون هناك ، كما كان دائما ، سيد وحاكم للبشر هو الرب واضع هذا القانون ومفسره والكفيل به» . [٣]**

---

٢ - Sabine, pp. 163-166.

٣ - Cicero: Republic, 111,22. Trans. by Sabine and Smith, see Sabine, p. 164.

المبدأ الثاني :

كل الناس سواسية لتمتعهم بنعمة العقل

* هم سواسية لذلك رغم أنهم غير متساوين في المعرفة والعلم والملكية.
* تَحُول الآراء الزائفة والعادات السيئة دون المساواة بين الناس. رغم أن لكل البشر على اختلاف أجناسهم نفس القدرة على اكتساب خبرات غيرهم، والقدرة على التمييز بين الحق والباطل، ومعرفة القانون الطبيعي .

المبدأ الثالث :

كل الناس سواسية لاشتراكهم في صفة المواطنة، ولخضوعهم جميعا لقانون واحد.

* يترتب على هذا أن لكل فرد الحق في قدر معين من الاحترام والكرامة الانسانية .
* مكان الفرد هو داخل حظيرة الأخوة الإنسانية وليس خارجها حتى لو كان من العبيد. (وذلك خلافا لرأي أرسطو الذي ادعى أنهم مجرد آلات تنبض بالحياة. يلاحظ أيضا أنه رغم إيمان شيشيرون بالمساواة كما توضح تلك المبادىء، فإنه لم ترد في كتاباته أية إشارة إلى الديمقراطية السياسية) .

المبدأ الرابع :

الدولة تعبير عن مصلحة الناس المشتركة .

* تتكون الدولة من مجموعة من الأشخاص الذين يمتلكونها، كما يمتلكون قانونها بالمشاع فيما بينهم .
* لا تستطيع الدولة الاستمرار في البقاء ما لم تعترف بحقوق مواطنيها على قدم المساواة بينهم .
* تقوم الدولة في الجماعة لتحقيق قيم أخلاقية، وعمادها الروابط المعنوية التي تجمع بين مواطنيها. وليس هناك تناقض بين هذا وبين ما سبقت الإشارة إليه أعلاه في المبحث الأول من اتجاه الرومان إلى الفصل بين السياسة والدين والأخلاق إذ أن الفصل المقصود تم على صعيد القانون الوضعي فقط .

يمكن استخلاص ثلاث نتائج من الفلسفة السياسية لشيشيرون :

- حيث إن الدولة وقانونها ملكية مشتركة للشعب، فإن سلطتها تنبثق من مجموع سلطة هذا الشعب. وهي بهذه الصفة تكون بمثابة منظمة تحكم نفسها ذاتيا وتملك بالضرورة القوة اللازمة لتحتفظ بكيانها واستمرارها في البقاء .

- **الممارسة الصحيحة المشروعة للسلطة السياسية تكون في الحقيقة تعبيرا عن سلطة الشعب مجتمعة. والموظف العام الذي يمارس هذه السلطة يستمد صلاحياته من وظيفته التي ينظمها القانون وبحكم أنه هو نفسه خاضع للقانون. وتستند هذه النتيجة إلى ما قاله شيشيرون في كتابه «القوانين»:**

> **« فكما يحكم القانون الموظفين يحكم هؤلاء الناس. ويمكن أن نقول بحق إن الموظف قانون ناطق، وإن القانون موظف صامت. »[٤]**

- تخضع الدولة وقانونها لقانون أعلى هو قانون الله، أو القانون الأخلاقي، أو القانون الطبيعي. وهو قانون أعلى للحق لأنه يسمو على الممارسات البشرية والمؤسسات الدنيوية. إن المعنى الضمني لهذه النتيجة الثالثة هو أن أي تشريع يتناقض مع هذا القانون الإلهي يعد لاغيا ولا يعتد به.

الخلاصة :

حظيت هذه المبادىء العامة للحكم التي قال بها شيشيرون بتأييد كبير وخاصة مقولاته بأن السلطة مستمدة من الشعب، وأنها تستند في ممارستها إلى القانون، وأنها تجد تبريرا لها في القيم الأخلاقية. وقد أصبحت هذه المبادىء من بديهيات الفلسفة السياسية الغربية واستمر تأثيرها طيلة القرون الوسطى على صعيد القيم فقط.

ولعل مواقفه المتعددة في مواجهة الاستبداد والفساد والحكم الديكتاتوري لقيصر ومارك أنطونيو تفسر نهايته المأساوية ومقتله على يد الطاغية أنطونيو. ونختتم تحليل آرء شيشيرون بالإشارة إلى ما أورده في «الناموس العملي للسلوك ـ حول الواجبات III»، إذ ذهب إلى القول بأن ضياع الحقوق السياسية يفسد القيم الأخلاقية. لقد كان يعتبر هذا الناموس[٥] أو قواعد السلوك بمثابة وصيته الروحية وأفضل ما كتب على الإطلاق.

لم يمنع هذا الإنجاز من تعرض مبادىء وآراء شيشيرون للنقد[٦] لعدة أسباب فقد أخذ عليه البعض أن المحكومين وإن اتفقوا على رفض واستنكار حكم الطغيان، فإن المشكلة هي كيفية

٤ـ **Cicero, Laws, Book 111, 1, Quoted by C. Morris, p. 52.**

٥ـ **Cicero, pp. 157 ff.**

٦ـ **Sabine, p. 167.**

وضع تلك المبادىء موضع التطبيق العملي لأنه لا يبدو واضحا في كتاباته :
- دور الشعب في التصدي للطغيان .
- مدى الطغيان الذي يمكن تحمله بحيث يحق للشعب عند تجاوزه مقاومة سلطة الحاكم .
- تحديد من يملك حق الكلام باسم الشعب وكيفية حصوله على ذلك الحق وخاصة قيادة المقاومة ضد الطغيان .

ونرى من جانبنا أن أوجه النقد تلك فيها قدر كبير من المغالاة لأنها لا تراعي المرحلة الزمنية التي كتب فيها شيشيرون ، ولا تتناسب مع طبيعة القوى المتصارعة آنذاك ، كما أنها تعكس كثيرا من واقع وهموم عالمنا المعاصر بأكثر مما تعكس خلفية القرن الأول قبل الميلاد .

المبحث الثالث

فقهاء القانون الرومان وتصنيف القوانين

تطور القانون الروماني خلال القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد . وقد اهتم الامبراطور جستينيان بكتابات هؤلاء الفقهاء فجمعها في مجلد واحد عام ٥٣٣م . وترجع أهمية تلك الكتابات إلى ما احتوته من معلومات قانونية وأسلوب بحث مميز، وليس إلى بعض ما جاء من أفكار سياسية لم تكن في الواقع إلا إعادة تنسيق وتنقيح للفلسفة الرواقية وتعاليم شيشيرون . ومنذ ذلك الحين إحتل القانون الروماني مكانة هامة في تاريخ الحضارة الأوربية وصار من أعظم قواها الفكرية لما أسهم به من مبادىء قانونية وأساليب لتصنيف مختلف فروع المعرفة بما فيها الموضوعات السياسية . (٧)

ينقسم القانون من وجهة نظر الفقهاء الرومان إلى ثلاثة أنواع تنبثق كلها من الكلمة اللاتينية Jus بمعنى حق أو عدالة أو قانون .

والأنواع الثلاثة هي :

القانون المدني	Jus Civile
قانون الشعب	Jus Gentium
القانون الطبيعي	Jus Naturale

٧- Ibid., pp. 168-172.

القـانـون المدني هو القانون المحلي أو الوضعي ، أي مجموعة القواعد القانونية الملزمة ، داخل الدولة . ويلاحظ أن شيشيرون وغيره من الفقهاء الرومان لم يفرقوا في كتاباتهم بين قانون الشعوب والقـانـون الطبيعي . كما أن العـلاقـة بين هذين القـانـونـين وبين القانون المدني غـير واضحة ولا محددة . ويـرى البعض أن الفـرق بين الإصطـلاحـين ربـما يُعـزى إلى الاختلاف في نوعية المصدر الثقـافي الـذي استعمله كل منهـما . فبينما استخدم رجال القانون اصطلاح «قانون الشعوب» ، كان الاصطـلاح الأخـر «القـانـون الطبيعي» من وضـع الفـلاسفة اليونان . المهم أن قانون الشعوب والقـانـون الطبيعي يعـبران عن مجمـوعـة من المبـادىء أو البـديهيات العامة التي تشترك في إقرارها شعـوب مختلفـة ، كما يعـبران عن مبادىء عقلانية صحيحة متوارثة لا يحتاج الاعتراف بها إلى ردها إلى أية منظومة قانونية معينة . ولمزيد من الوضوح نحلل كل منهما على حدة فيما يلي :

- **قانون الشعوب** : هو قانون تعترف به كل الشعوب من الرومان وغيرهم على السواء ، ويتكون من مجمـوعـة من القـواعـد التي انبثقت من العـرف والعـادة وليس من العقل المطلق ، وتتضمن قواعده كل ما هو معقول وعادل .
- **القانون الطبيعي** : ويشبـه كثـيرا قانـون الشعـوب فيـما عدا أنـه قانـون ذو طابع فلسفي وليس قانوني ، وينبثق من العقل المطلق وليس من العرف .
- بدأ التمييز بين القانونين على يد فقهاء القرن الثالث ، ووضعت قاعدة هامة جدا هي أن اتفاق الناس على ممارسة أمر ما لا يعني أنه معصوم من الخطأ إذ على العكس قد يكون ظالما وغير عقلاني .
- فمثلا ، بدأ الافتراق بين القانونين حول مشكلة الرق . إذ انطلاقا من القانون الطبيعي يتداعى مفهوم أن الناس يولدون أحرارا متساوين ، بينما قد يقبل قانون الشعوب مشروعية الرق والعمل به .

الخـلاصـة :

على صعيـد ما يجب أن يكـون ، وأخـذا في الاعتبـار بما سبق ، كان هنـاك اتجـاه للاعتراف بالأفكار التالية :

- الدولة العالمية .
- المساواة أمام القانون .
- كل البشر يملكون حقوقا أساسية .

- كل البشر يخضعون لقانون عام هو قانون العقل، ويعتبر أساس كل القوانين وهو قانون الطبيعة .
- مشـروعيـة قانـون الشعـوب أو أي تشـريـع آخـر تقاس بمدى اتفاقه مع ذلك القانون العام وهو قانون الطبيعة .
- أسـاس الحكم والقـانون هو «العقل المقدس» Divine Reason وهو اصطلاح يقابل «الروح» في كتابات ما بعد ظهور المسيحية .

المبحـث الـرابـع

أوجه الخلاف بين فقهاء القانون الرومان وبين أفلاطون وأرسطو

- إعتـبر أفـلاطون وأرسطو أن الإنسان جزء من الدولة وأنه حيوان سياسي ، بينها اعتبره فلاسفة القانون الرومان كفرد له حقوق خاصة بمعزل عن الدولة .
- قيمة الإنسان في دولة المدينة تتحدد في رأي أفلاطون وأرسطو بوضعه الاجتماعي (حر أو رقيق) أو وظيفته، بينها أعربوا هم عن اعتقادهم بأن للإنسان قيمة كواحد من الجنس البشري .
- إنحصر التفكير السياسي لكل من أفلاطون وأرسطو في دولة المدينة الصغيرة، بينها اتسع فكرهم ليشمل البشرية كلها .
- إرتبطت الأخـلاق ارتبـاطـا وثيقـا بدولة المدينة لدى أفلاطون وأرسطو بينها استبدل الفقهاء بتلك العلاقة فكرة أخلاقية جديدة تدور حول مجتمع عالمي واسع يضم أحرارا لا عبيد .
- فكـرة المسـاواة عنـد أرسطـو تطبق فقـط على نخبـة منتقـاة ممن يتمتعـون بحق المواطنة، كما ركز أفـلاطـون في الجمهـوريـة على تحقيق الـوحـدة وليس المساواة، بينها تنطبق الفكرة الجديدة عن المساواة بين البشر لدى الفقهاء الرومان على كل الأفراد سواء أكانوا مواطنين أم عبيدا، أجانب أو برابرة .

الفصـل الســادس

الفلسفة السياسية الغربية بعد ظهور المسيحية

صفحة

الفصــل الســادس

الفلسفة السياسية الغربية بعد ظهور المسيحية

المبحث الأول

المسيحية والرواقيــة

بعض المفاهيم المشتركة :

أثرت المسيحية في الفلسفة السياسية الغربية تأثيرا كبيرا في مرحلة لاحقة . لكن المسيحية في البداية كانت تحمل بصمات الفلسفات السياسية السابقة لها وخاصة الرواقية . فالمسيحية أولا وقبل كل شيء لم تكن فلسفة سياسية وإنما دين سماوي يهدف إلى تحقيق خلاص الانسان وهدايته . لهذا كان هناك تشابه واضح بين المثل العليا السياسية للمسيحيين وبين تلك التي آمن بها الوثنيون قبل ظهور الدين الجديد .

لم يكن من الصعب مثلا أن يؤمن المسيحيون كما آمن الرواقيون من قبل بالقانون الطبيعي أو بحكومة دنيوية تباركها العناية الإلهية . أو بمسؤولية الحكومة والقانون أمام العدالة ، أو بمساواة كل البشر أمام الرب(س) .

وترى بعض التعليقات التي ظهرت على تعاليم القديس بولس لأهل أثينا أن المثل العليا السابقة على المسيحية قد تم استيعابها في العهد الجديد (أي الإنجيل) . فقد عبر القديس بولس عن استنكار الكنيسة للتفرقة بين الناس على أساس الجنس أو المركز الاجتماعي بعبارات يقول فيها :

« ليس هناك يهود وإغريق ، ولا حر ولا عبد ، ولا ذكر ولا أنثى ، فكلهم في يسوع المسيح سواء» .[1]

باختصار ، فإن فلاسفة المسيحية من آباء الكنيسة تبنوا بعض المفاهيم الهامة من المرحلة السابقة نوضحها فيما يلي :

- البشر أخوة لأنهم جميعا أبناء الله .

١- Sabine, pp. 180, 181.

- لكل إنسان قيمة لأن له روح (كانت تسمى «العقل المقدس» قبل المسيحية) .
- كل البشر سواء بغض النظر عن الثروة أو التعليم أو المركز الاجتماعي .
- هناك قانون أسمى من القانون المدني للدولة .
- رغم إيمان آباء الكنيسة بوجود قانون موحي به من الله ، فإنهم اعترفوا بالقانون الطبيعي على أساس أنه أيضا قانون الله .

الخلاف حول أسس السلطة السياسية :

- يلتزم المسيحيون بطاعة واحترام السلطة السياسية القائمة تنفيذا لوصية السيد المسيح عليه السلام **«إعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله»** . [٢]
- تأكيدا على نفس الوصية يقول القديس بولس :

« فلتخضع كل نفس للسلطات العليا ، فما السلطان إلا لله ، والسلطات القائمة في الأرض إنما هي من أمره ، فمن يعصي السلطات الشرعية إنما يعصي الرب . . فالحاكم ليس إلا رسول الله للناس ليعملوا الخير . . . فلا تخضعن لسلطة الحاكم فحسب ، بل لحكم ضميرك كذلك ، إن السلطان ظل الله يرعى كل شيء بأمره ، فاعطه ماله ، وأدفع له الجزية التي هي حقه» . [٣]

- يبرر البعض [٤] هذه الفقرات بالرغبة في التصدي للاتجاهات الفوضوية الهدامة في المراحل الأولى للجماعات المسيحية .
- ترسخت عبارات بولس في العقيدة المسيحية وصارت الطاعة المدنية فضيلة مسيحية مسلما بها .
- بذلك تطابقت المفاهيم المسيحية واليهودية آنذاك حول أسس السلطة السياسية وأن طاعتها من طاعة الرب . فقد ذكر العهد القديم[٥] (والله أعلم) أن الرب هو الذي رسم ملك اليهود . كما تقول التقاليد اليهودية إن الرب هو الذي خلق المَلَكية نتيجة لتمرد الناس وعصيانهم . بالمثل ، أخذت المسيحية بعد ذلك بفكرة الحق الإلهي للتدليل على أن الملك هو مبعوث الرب .
- يتناقض المفهومان اليهودي والمسيحي مع الفلسفة السياسية لفقهاء القانون الرومان الذين نادوا بأن الشعب هو الأساس الذي يستمد منه الحاكم سلطته .

٢ - Touchard, p.94. Matt., pp. XXII, 16-22. Luke, pp. 20,25, quoted by Sabine, p.181.
٣ - Touchard, pp. 95, 96. Sabine, p. 181.
٤ - R.W. and A.J. Carlyle: A History of Medieval Political Theory in the West, London 1903-1936, Vol.I, pp. 93 ff., cited by Sabine, pp. 181,182.
٥ - Ibid., p. 182.

المبحث الثاني

العلاقة بين السلطتين الدينية والزمنية

سنتناول بالتحليل آراء اثنين من أهم المفكرين المسيحيين تأثيرا وهما أوغسطين الذي أسهم في مرحلة تكوين الفكر المسيحي في أوائل القرن الخامس أي بداية القرون الوسطى، والثاني توما الأكويني الذي عاصر نهاية القرون الوسطى في أواخر القرن الثالث عشر. ونظرا لما اتسمت به تلك الحقبة من خصائص مميزة، نبدأ بتمهيد قصير قبل تحليل آرائهما.

الخلفيات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية :

في أوائل القرون الوسطى، كان الإمبراطور الروماني يهيمن على السلطتين الزمنية والدينية، بينما احتفظت الكنيسة بحق فرض العقوبات الدينية على مرتكبي الجرائم الخلقية فقط. ثم اتسعت سلطة الكنيسة، واستولى بابا روما على جميع السلطات الدينية، وتمثل ذلك في شهر سلاح الحرمان على المعارضين للكنيسة أو الخارجين عليها وصارت له سلطة مطلقة في طردهم من حظيرة المسيحية. ثم تطورت الأمور إلى مرحلة الصدام حين استخدم بعض البابوات هذا السلاح ضد الملوك أنفسهم نظرا لما يترتب على الحرمان من نتائج أهمها إعفاء الشعوب من الخضوع لسلطانهم وتحريضهم على عدم الولاء للملوك بل والثورة عليهم .

بصفة عامة ، سيطرت فكرة الوحدة في القرون الوسطى، أي حكومة واحدة وكنيسة واحدة لأوروبا المسيحية تختص الأولى بشئون الدنيا والثانية بالنواحي الروحية. على أن يكون لكل منهما حاكم مع اجتماع السلطتين في نظام واحد يكون الله فيه هو المصدر الأسمى لكل السلطات. وقد كان الاعتقاد السائد في ذلك الوقت أن النظام السياسي الروماني نشأ تحقيقا لإرادة الله وتمهيدا لقيام الكنيسة العالمية. لكن مفهوم الازدواج هذا انهار نظرا لصعوبة التفرقة بين أمور الدين والدنيا واتهام كل سلطة للأخرى باغتصاب اختصاصاتها مع محاولة إثبات دعاوي كل فريق بنصوص من الكتاب المقدس .

لهذا دب النزاع بين السلطة الزمنية ويمثلها الإمبراطور والأمراء، والسلطة الدينية وعلى رأسها بابا روما. وبمرور الوقت، تدعمت سلطة الباب ليس فقط على الكنيسة وإنما على كثير من الأمور المدنية خارجها.

وقد ساعد على تدعيم سلطة البابا عدة عوامل أهمها :

- ازدياد ثروة الكنيسة وامتلاكها أراض شاسعة في كل أوروبا .
- تولي بابوات أقوياء رئاسة الكنيسة ابتداء من القرن العاشر.
- تفتت السلطة الزمنية بين كثير من الملوك والأمراء المتنازعين الذين كانوا يستعينون بالبابا ضد بعضهم البعض في فض تلك المنازعات .

في القرن الحادي عشر ، زاد النزاع واستأثر البابا جريجوار السابع بسلطة تعيين رجال الكنيسة وموظفيها بدلا من الإمبراطور. وقد رفض هنري الرابع ذلك وجمع مجلسا من كبار الأساقفة وخلع البابا الذي قام بدوره بإصدار قرار بحرمان الإمراطور. سيطر ذلك النزاع على الفلسفة السياسية الغربية وعلى العلاقات الأوروبية مدة قرنين من الزمان وانتهى بانتصار البابا فأصبح ممثلا للمسيحية في غرب أوروبا دون منازع بينما تفككت الإمبراطورية إلى دول وإمارات صغيرة.

في أواخر القرون الوسطى ، نجح الملوك فيما أخفق فيه الأباطره وانتصروا في صراعهم ضد الكنيسة نتيجة للقضاء على نفوذ النبلاء بالاستعانة بالبرجوازية الجديدة ، وتوحدت كل دولة وانحسرت المنازعات ففقدت الكنيسة بذلك عنصر قوتها في الصراع . ظهر ذلك جليا في فرض ملك فرنسا الضرائب على ممتلكات الكنيسة ثم زاد تحديه فنقل مركز البابوية من روما إلى افينيون بفرنسا .

كان لابد لتلك العلاقة المضطربة بين السلطتين أن تكون لها انعكاسات أيضا في مجال الفكر، فقد كانت المعتقدات الدينية هي المحور الذي تدور حوله الفلسفة السياسية وبالتالي أصابها قدر من الجمود بسبب عدم الاستعداد لتقبل أي آراء مغايرة ولو في إطار العقيدة المسيحية نفسها مما أدى إلى المغالاة في توجيه تهمة الزندقة إلى أي فكر متحرر أو معارض. بالمثل، لم يكن هناك استعداد آنذاك لاعتماد الأساليب العلمية للمشاهدة والوصف والقياس في دراسة الأوضاع والمفاهيم السياسية .

ترتب على ذلك أن الفلسفة السياسية التي وضعت بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر اقتصرت في أغلبها على توضيح العلاقة بين السلطتين الدينية والزمنية ، والبحث في مدى أحقية كل منها في فرض السيطرة أو توسيع الاختصاصات . وقد ظهر هذان الاتجاهان المتعارضان فيما بعد في كتابات المفكرين من أمثال توما الأكويني ودانتي أليغري ومارزيليو بادوا .

هكذا توارت فلسفات الإغريق والرومان وظهرت فلسفات سياسية تحاول تبرير تفوق السلطة الدينية اعتمادا على آراء بولس الرسول وأوغسطين . أكثر من ذلك فقد استلهم بعض

المفكرين المدافعين عن الكنيسة مبادىء التوارة لتدعيم آرائهم نذكر فيما يلي بعضا منها:

- يمثل القانون إرادة الرب المباشرة.
- حكومة رجال الدين لازمة للمحافظة على المجتمع.
- ضرورة خضوع الملوك للرسل ولخلفائهم حتى تخلد ممالكهم .

الفصل السابع

المسيحية بين الفلسفة والقانون ـ أوغسطين والأكويني

صفحة

الفصل السابع

المسيحية بين الفلسفة والقانون

المبحث الأول

أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠)

Augustine

العوامل الذاتية والبيئية [1]

أوغسطين فيلسوف لاهوت وأسقف مدينة هيبو بشمال أفريقيا قرب قرطاج. ولد في تاغست المسماة الآن سوق أهراس بالجزائر لأب وثني وأم مسيحية. ولابد من القول أولا، إن مرحلة تكوين وتطور الفكر المسيحي شهدت ثلاثة من أكبر آباء الكنيسة هم أمبروز في ميلانو في النصف الثاني من القرن الرابع الميلادي، وأوغسطين من شمالي أفريقيا في بداية القرن الخامس، وغريغوري الأكبر من روما في النصف الثاني من القرن السادس. وترجع أهمية أمبروز الذي أثر في أوغسطين فيما بعد إلى تأكيده على الاستقلال الديني للكنيسة وأنها جهة الاختصاص الوحيدة في المسائل الروحية بالنسبة للمسيحين جميعا بما في ذلك الإمبراطور. فالكل أبناء الكنيسة، وموقع الإمبراطور نفسه «داخل نطاق الكنيسة وليس فوقها».

درس أوغسطين الأدب اللاتيني التقليدي في شمالي أفريقيا، وتردد كثيرا في اعتناق أي من العقائد الدينية السائدة في ذلك الوقت، ثم اعتنق المانوية. وكانت العقبة أمام دخوله في المسيحية هي عدم قبوله بإيمان مفروض غير مبني على العقل، وكذلك مسألة الشر. في هذه المرحلة المبكرة وقبل اعتناق المسيحية كتب مؤلفه الأول «في الجمال وفي اللياقة». ثم سافر إلى روما للعمل والكسب ولكنه لم يوفق فانتقل إلى ميلانو حيث عمل فيها أستاذا للخطابة وبدأ اتصاله برجل الكنيسة الكبير أمبروز. وفي سيرته الذاتية التي كتبها فيما بعد ، يقول أوغسطين إنه أثناء خلوة له سمع مناجاة تطالبه بقراءة أقوال بولس الرسول، وعلى إثر قراءة بعضها حلت به النعمة كما قال واعتنق المسيحية.

---

١ - معجم الفلاسفة، ص ١٠٧ ومابعدها.

Carlyle, vol.1, p. 180, quoted by Sabine, p. 188. Janet Coleman, in: Blackwell Enc., p.25.

كان أوغسطين غزير الإنتاج، فقد بدأ دفاعه الفلسفي عن المسيحية بثلاث محاورات عام ٣٨٦ هي «في الحياة السعيدة»، «في النظام»، «مناجاة النفس». ثم تم تعميده رسميا على يد أمبروز عام ٣٨٧ وعاد إلى أفريقيا حيث وضع كُتبا في قرطاج وتاغست إنتقد فيها المانوية ودافع عن الكاثوليكية منها: «حرية الاختيار»، «المعلم»، «في الموسيقى»، «في الدين الحق». في عام ٣٩٠ عين أسقفا لمدينة هيبو، وفي عام ٣٩٣ كتب «في ثنائية النفس»، «في سفر التكوين» وفي عام ٤١٠ تعرضت روما للنهب والتخريب لمدة ثلاثة أيام بعد سقوطها في يد القوط، وتدفق كثير من اللاجئين على شمال أفريقيا وادعوا أن المسيحية هي المسؤولة عن مصائبهم وعن سقوط روما. وكانوا يلومون بذلك الامبراطور لتحوله عن الوثنية واعتناقه المسيحية كعقيدة رسمية للدولة فحلّت لعنة الآلهة بمدينتهم على حد قولهم. تصدى أوغسطين لهذه الدعاوي ووضع أهم مؤلفاته على الإطلاق في مجال دراستنا هذه وهو كتاب «مدينة الله» الذي كتبه بين عامي ٤١٣، ٤٢٥ واشتمل على دفاعه عن العقيدة المسيحية، وفلسفته في التاريخ، وآرائه في القضاء والقدر، والاختيار، والجمهورية الحقة، وواجبات المسيحين تجاه الدولة، والحرب العادلة، وعلاقة الكنيسة كمؤسسة بالحكومة الزمنية. وقد ظل التأثير الكبير لهذا الكتاب ملموسا طيلة الثمانمائة عام التالية خلال العصر الوسيط وما بعده بفضل طابعه الموسوعي الذي استطاع فيه أوغسطين أن يصهر كل آرائه وتجاربه، كما تبدو فيه تأثيرات العقيدة المسيحية، والأفلاطونية المحدثة، والتحديات المعاصرة للمسيحية والدولة عشية سقوط روما. ويدل الثناء الكبير على أوغسطين وكتابه هذا على مكانته الرفيعة لدى المسيحيين كافة رغم ما بين الكاثوليك والبروتستانت من خلافات. يقول مارتن لوثر مؤسس المذهب البروتستانتي :

> **« يحتل أوغسطين المكانة الأولى بين آباء الكنيسة بلا منازع . . . وهو يعجبني أكثر من جميع الآخرين. فقد علّم مذهبا خالصا، وأخضع كتبه بالتواضع المسيحي، للكتاب المقدس».**

المبحث الثاني

أوغسطين وفلسفة المدينتين

تتلخص أهم آراء أوغسطين [٢] فيما يلي :

- إنقسم العالم منذ «سقوط آدم» إلى كيانين : مدينة الله، ومدينة الشيطان. في مدينة الله سيكون الحكم سرمديا، وهي مقر هابيل والرؤساء من آباء الكنيسة. أما مدينة الشيطان فهي على الأرض خلال الحياة الدنيا. ويلاحظ أن هذا التصور هو تطوير لمفهوم قديم يقول بولاء الإنسان لمدينتين، المدينة التي ولد فيها ومدينة الله.
- أعاد أوغسطين صياغة هذا المفهوم في قالب يلائم العقيدة المسيحية الجديدة، فقال إن الإنسان مكون من عنصرين روح وجسد، أي أنه ينتمي إلى مكانين أو وطنين هما السماء والأرض. لهذا تنقسم أمور الناس إلى شؤون دينية مصدرها الروح وشؤون دنيوية مصدرها الجسد.
- هناك إزدواج في طبيعة الإنسان من حيث انتمائه إلى مدينة السماء وإلى عالم الأرض في نفس الوقت. ويعتبر هذا أساس المفهوم المسيحي للمسائل الأخلاقية والسياسية.
- هذا التمييز هو جوهر فلسفته التاريخية. فتاريخ الجنس البشري هو وليد الصراع والتنافس بين عالمين أو مجتمعين:

  المجتمع الأول هو المجتمع الدنيوي الذي تسيطر فيه قوى الشر تحت تأثير غرائز الإنسان المتولدة من الجسد.

  المجتمع الثاني هو المجتمع الديني أو مدينة الله حيث تسيطر قوى الخير المستمدة من الروح.
- تَجسد المجتمع الأول في مملكة الشيطان منذ بدأ تاريخها بشق إبليس عصا الطاعة لله. ثم تمثلت في الإمبراطوريات الوثنية للأشوريين والرومان.
- تجسد المجتمع الثاني في مملكة المسيح التي تمثلت أولا في اليهود ثم في الكنيسة والامبراطورية بعد اعتناقها المسيحية.
- المجتمع الدنيوي هو مدينة الشيطان والأشرار من الناس جميعا، والمجتمع الديني هو مدينة الله التي تضم من تطهرت روحه وتخلص من الخطيئة في عالمي الدنيا والآخرة.

---

٢ - Russell, pp. 358, 353-355. Hacker, pp. 124 ff. Sabine, pp. 189, 192. Touchard, pp. 109-110.

هاتان المدينتان ستختلطان وتتداخلان طيلة الحياة الدنيا، ولا تنفصلان إلا يوم البعث والحساب.

- إذن، تاريخ البشرية كلها ما هو إلا محصلة الصراع الدائم بين هاتين المملكتين، وسيكون النصر النهائي لمدينة الله لأنها هي الدائمة، ولا يمكن أن يوجد سلام إلا في ظلها.
- من خلال هذه الفلسفة السياسية الدينية، قدم أوغسطين تفسيرا لانهيار روما انطلاقا من أن مصير أية مملكة أرضية هو الزوال لما يكمن في سلطتها الزمنية من عوامل القلق والتحلل بسبب اعتماد بنيانها على ما في الطبيعة البشرية من عدوان وجشع وتحكم واستعلاء.
- حول العدالة، اختلف أوغسطين بشدة مع المفكرين السابقين على ظهور المسيحية وخاصة شيشيرون الذين كانوا يرون أن نشر العدالة هي مهمة أية مجموعة من الشعوب بغض النظر عن عقائدها، بينما أكد أوغسطين أن الدولة ما لم تكن مسيحية فإنها ستعجز عن نشر العدالة، إذ كيف تعطي هذه الدولة كل ذي حق حقه، ثم تغفل إعطاء الله حقه في العبادة؟
- تأكيدا على أولوية العقيدة الدينية ودور الروابط المترتبة عليها، نادى أوغسطين بتكوين رابطة للشعوب المسيحية كان يرى أنها ستمثل قمة التطور الروحي للبشرية.

المبحث الثالث

توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤)

Thomas Aquinas

العوامل الذاتية والبيئية [٣]

توما الأكويني فيلسوف لاهوت وأشهر الرهبان الدومينيك في إيطاليا في أواخر العصر الوسيط. ولد في مملكة نابلي في قلعة والده الكونت أكينو ودرس في نابلي أولا حيث قضى ستة أعوام في جامعتها المسماة فريدريك الثاني ثم أصبح من الرهبان الدومينيك. وقد سافر توما كثيرا للدراسة في باريس وكولونيا إلى أن صار أستاذا في جامعة باريس وبذلك تخصص في التعليم في فرنسا

٣- Russell, pp. 444, 122, 427, 428. Sabine, pp. 247, 248.

وإيطاليا إلى أن مات عن تسعة وأربعين عاما.

شارك توما مشاركة فعالة في المناقشات الفلسفية الحادة والخلافات اللاهوتية آنذاك حول وضع أرسطو في العقيدة المسيحية. فعندما تعرفت أوروبا على مؤلفاته من خلال المصادر العربية واليهودية، إتجهت الكنيسة الكاثوليكية إلى تحريم قراءتها باعتبار أنها تحوى بدعا تخالف التعاليم المسيحية. لكن الكنيسة غيرت موقفها في القرن الثالث عشر وحاولت الاستفادة من تلك المؤلفات بعد إضفاء الصبغة المسيحية عليها. وقد ساعدت طائفة الرهبان الدومينيكان على تحقيق هذا الهدف وعلى رأسهم عالم نابولي توما الأكويني وصارت لهم الغلبة رغم ظهور مواقف مناقضة من داخل الكنيسة الكاثوليكية بين صفوف الرهبان الفرنسيسكان وخاصة ويليام أوف أوكام الذين تشككوا في صحة اتحاد العقل والايمان وفقا لما حاول توما إثباته.

يعتبر توما الأكويني أشهر فلاسفة المرحلة الإسكولائية (المدرسية) من العصر الوسيط التي كان لها آثار سياسية وثقافية تعدت مرحلة القرون الوسطى. وقد تركزت جهود المفكرين المسيحيين في هذه المرحلة على كتابات أرسطو أكثر من كتابات أفلاطون مع استخدام التدليل القياسي والاهتمام بالدقة في التفصيلات أكثر من الغموض الصوفي.

تعدت أهمية كتابات توما وآرائه مجرد تسجيل وقائع مرحلة معينة لتصبح من المراجع الهامة للكنيسة الكاثوليكية لدرجة أن البابا ليو الثالث عشر أصدر أمرا فيها بعد (عام ١٨٧٩) باعتبار فلسفة توما الفلسفة الوحيدة الصحيحة التي تدرس في المعاهد الكاثوليكية التي تعلم الفلسفة. لم يكن ذلك غريبا لأن توما كان وراء المجهودات الحثيثة في عصره التي انتهت برفع منزلة أرسطو بين الكاثوليك إلى منزلة رفيعة تقترب من منزلة آباء الكنيسة، وبات توجيه النقد إلى آرائه في أمور الفلسفة الخالصة قرين المروق من الدين.[٤] هكذا نجح توما في إقناع الكنيسة بأن فلسفة أرسطو تفضل فلسفة أفلاطون كأساس لفلسفة مسيحية جديدة. كذلك نجح في فرض تفسيراته لأرسطو على حساب التفسيرات المسيحية الأخرى المتأثرة بالكتابات الإسلامية وخاصة آراء الفيلسوف إبن رشد التي اعتبرها توما شروحا خاطئة لأرسطو.[٥] وقد كتب توما تعليقاتا وشروحا على كتابي

---

٤ - يرى برتراند راسل أن تأثير أفلاطون كان هو الأقوى على العصور اللاحقة من تأثير تلميذه أرسطو ليس فقط لأن هذا الأخير كان نتاج فلسفة أفلاطون، وإنما أيضا لأن الفلسفة واللاهوت المسيحيين كانا يعكسان التأثير الأفلاطوني وليس الأرسطي قبل مرحلة توما الأكويني. أنظر:

Russell, pp. 122,427,428,444.   Touchard, pp. 188,189.

٥ - إختلف راسل مع هذا الرأي وقال إن وجهة نظر ابن رشد حول كتاب النفس لأرسطو كانت أكثر توفيقا من وجهة نظر توما. أنظر:

Russell, p.445.   cf., A.C. Pegis, in: D. Runes, op. cit., p. 17.

أرسطو السياسة والأخلاق، لكن أهم إنجازاته هي التي تمثلت في المجلدين:

الخلاصة اللاهوتية Summa Theologica

الخلاصة في الرد على الأمم Summa Contra Gentiles

ويعتبر أولهما أهم عمل عرفته كاثوليكية العصر الوسيط حيث جمع فيه بين اللاهوت والفلسفة. وقد كتبهما توما على فترات متقطعة بسبب كثرة أسفاره للتعليم وحضور المناظرات اللاهوتية. ويلاحظ أن آراءه السياسية قد توزعت بين مؤلفاته وحاول فيها إخضاع السلطة السياسية طبيعيا وزمنيا للجانب الروحي.

المبحث الرابع

تصنيف القوانين وعلاقتها بالطاعة والسلطة السياسية

توما وتصنيف القوانين :

تعتبر كتابات توما في القانون من أكثر الأجزاء تطورا وإحكاما في فلسفته السياسية وخاصة محاولاته لاثبات وجود علاقة بين القانون الإلهي والقانون الإنساني ليس فقط بهدف التوفيق بينهما، باعتبار القانون وسيلة لتنظيم العلاقات بين الناس، وإنما الأهم من وجهة نظره وهو أن القانون :

« جزء لا يتجزأ من نظام الحكم الإلهي المهيمن على كل ما في الكون، وأنه قبس من حكمة الله لتنظيم العلاقات بين جميع المخلوقات» .

قسّم توما الأكويني القانون إلى أربعة أنواع هي : (٦)

القانون الأزلي : Higher Law

القانون الطبيعي : Natural Law

القانون الإلهي : Divine Law

القانون الإنساني : Human Law

٦- Sabine, pp. 252-256. Hacker, p. 146-150.
Thomas Aquinas: Summa Theologica, Question 91 (Of The Various Kinds of Law), quoted by Morris, pp. 60-63.

- **القانون الأزلي :**

هو قانون عام لا يتغير، يعبر عن الحكمة الإلهية المنظمة للكون كله، يسمو على طاقة وقدرة الإنسان على الإدراك، وإن لم يتناقض مع ذلك الإدراك .

- **القانون الطبيعي :**

هو انعكاس للحكمة الإلهية الكامنة في البشر، وهو من عمل العقل وحده، به يميز الإنسان بين الخير والشر، ومنه تتولد رغبة البشر في العيش معا داخل مجتمع والمحافظة على حياتهم بالتناسل، وتنمية القدرة على الإدراك .

- **القانون الإلهي :**

هو نعمة من نعم الله ، وهو الوحي أو التبليغ مثل الوصايا العشر لموسى عليه السلام، وكذلك الأحكام الخاصة بالأخلاق والتشريعات المسيحية. وهو لا يتناقض أبدا مع القانون الطبيعي المتولد من العقل وإنما يكمله فقط. لكن العقل بمفرده لا يستطيع أن يتوصل أو يتعرف على القانون الإلهي، وإنما يكشفه الله بوحيه للأنبياء والقديسين.

- **القانون الإنساني :**

تضع القوانين الثلاثة السابقة معايير للسلوك والأخلاق قد يمكن تطبيقها على البشر وقد يتعذر ذلك. أما القانون الملائم للجنس البشري فهو القانون الإنساني المشتق من القانون الطبيعي. وقد قسّمه توما إلى قانون للشعوب وقانون مدني .

* **يضع الانسان القانون لتحديد معايير الخير للمجموع وليس لطائفة أو فرد .**
* **لا يجوز للقانون الإنساني أن يضفي المشروعية على عمل أو فعل يعتبره القانون الطبيعي خطأ أو شرا. فإذا كانت السرقة أو الزنا شرا محرما طبقا للقانون الطبيعي، فما من قانون إنساني يستطيع أن يعتبر أيا منهما خيرا. أي أن القانون الإنساني يخضع للقانون الطبيعي .**
* **لهذا، إذا وضع الحاكم قواعد قانونية أو ممارسات تتناقض مع القانون الطبيعي ، أصبح المحكومون في حل من إطاعة أوامره .**
* **لا يجوز للقانون الإنساني التعدي على مجال اختصاص القانون الإلهي. فالدولة تهتم بوضع القانون الإنساني لتحقيق سعادة الناس في الدنيا. بينما يهدف القانون الإلهي الذي هو مجال اهتمام الكنيسة إلى خلاص أرواح البشر بعد الموت.**

علاقة الطاعة أو العصيان بالقوانين :

يتحلل المحكومون من طاعة أوامر السلطات المدنية في حالتين :

- إذا أباحت السلطة للفرد أن يقوم بعمل مشين كالسرقة مثلا خلافا لمفاهيم القانون الطبيعي .
- إذا تجاوزت السلطات المدنية صلاحياتها وتدخلت في مجال اختصاص القانون الإلهي ، كما لو أمرت الأفراد أو أباحت عبادة عدة آلهة ، حينئذ يلتزم الفرد بالطاعة لأوامر ونواهي القانون الإلهي فقط كما وردت في الكتب المقدسة وكما تفسرها الكنيسة .

القانون الإلهي والسلطة السياسية :(٧)

- تلتزم السلطة السياسية بتوفير سعادة الناس وحماية الأمن والنظام وتحري العدالة في القضاء ومقاومة الفساد .
- الحكومة الصالحة مشروعة ، وليست كذلك الحكومة المستبدة .
- يحتم الهدف الأخلاقي الذي وجد من أجله الحكم السياسي بأن تكون السلطة مقيدة وأن تكون الممارسات في إطار القانون .
- الحاكم الذي لا يلتزم بالقانون الإلهي في حكمه طاغية يجب عزله .
- إزاحة الطاغية مسؤولية كل الشعب وليست مسؤولية فرد واحد .
- حيث إن إزاحة الطاغية ليست وسيلة عملية لوضع قيود على السلطة السياسية ، فإن مشكلة الاهتداء إلى مثل تلك القيود بقيت دون حل .
- ضرورة التأكد من أن مقاومة الطغيان أقل ضررا للصالح العام من الفساد المطلوب التخلص منه . وتحتاج هذه المقولة إلى بعض التفصيل . فقد أباح توما في كتاباته المبكرة محاولات التخلص من حكومات الطغاة التي تطبق قوانينا غير عقلانية ، بل واعتبر مثل هذه المحاولات تستحق الثناء . لكنه في كتاباته اللاحقة في «الخلاصة اللاهوتية» لم ينصح بقلب حكومة الطغيان إذا كانت الفوضى التي ستنتج عن قلبها بوساطة الجماعة ستؤدي إلى مضار وسوء نظام أكثر مما هو حادث فعلا .
- رغم استنكار توما للطغيان فقد أدان رأى جون سولسبوري الذي دافع فيه عن فكرة قتل الحاكم

٧- Hacker, pp. 143-145.

المستبد وبدلا من ذلك، إعتبر توما أن خلعه أو قتله ليس حقا لفرد، وإنما تقوم به سلطة شرعية عامة.

« إذا لم يبلغ الطغيان مداه، فمن الحكمة بصورة مؤكدة التسامح معه إلى حد ما على الأقل لبعض الوقت بدلا من معارضته والتعرض لمخاطر أكبر . . . حتى إذا أفلحت المقاومة ضد الطاغية، فإن هذه الحقيقة ستخلق نزاعا خطيرا بين أفراد الشعب إما أثناء الثورة أو بعد إزاحة الطاغية حين ينقسم رأي الجماعة حول الشكل الجديد للحكومة . . . لقد قيل إنه من الفضيلة أن يتم اغتيال الطاغية على يد (من يستطيع) من المواطنين الأقوياء حتى لو عرضوا أنفسهم لخطر الموت في سبيل تحرير الجماعة . . . لكن هذا لا يتفق مع التعاليم الرسولية . . . وسيكون من الخطورة بمكان للجماعة ولحكامها على السواء قيام الأفراد باغتيال الحكام الطغاة بمبادرات فردية . . . إن علاج شرور الطغيان هي من مسؤولية السلطة العامة ولا تترك للتقدير الخاص للأفراد». (٨)

الخلاصة :

كان توما يرى أن كل القوانين ما هي إلا خيوط في نسيج واحد، فكلها عقلانية وتنسجم مع مشيئة الله. إن كل البشر بما في ذلك الحكام يخضعون للقانون الإلهي وأي تشريع أو عمل يتنافى معه فهو خطأ ولاغ.

هذا ويجب النظر إلى آراء توما الأكويني على ضوء ما سبقت الاشارة إليه من منازعات وصراعات بين السلطتين الدينية والزمنية. وتعتبر كتاباته المسيحية المتأثرة بآراء أرسطو معتدلة إزاء تلك المنازعات رغم أنه كان ينتمي إلى فئة المفكرين الموالين للبابوية، والقائلين بأولوية السلطة الدينية على السلطة الزمنية .

٨- Thomas Aquinas: On Princely Government, pp. 29,31, quoted by Hacker, pp. 143,144.

الباب الثالث

الفلسفات السياسية للدولة القومية

الفصل الثامن

الفلسفات السياسية في عصر النهضة

صفحة

الفصل الثامن

الفلسفات السياسية في عصر النهضة

المبحث الأول

الخلفيات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لعصر النهضة

إستفادت أوروبا كثيرا من حركة الترجمة النشطة للعلوم والثقافة العربية والإسلامية التي انتشرت في البداية في ممالكها وإماراتها الجنوبية وخاصة خلال القرن الرابع عشر. وقد مهد ذلك الاتصال الثقافي والتمثل الحضاري لانتفاضة أوروبية عارمة حاولت التخلص من تخلف العصر الوسيط وهو ما يُعرف بعصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وبالإضافة إلى أن هذه النهضة كانت بمثابة مرحلة انتقال بين العصر الوسيط وبين العصر الحديث فإنها لعبت دورا كبيرا في فتح الطريق أمام التقدم الأوسع الذي عرفته أوروبا في العصر الحديث والذي امتد من القرن السابع عشر تقريبا إلى نهاية القرن التاسع عشر وبداية الزمن المعاصر. وفيما يلي استعراض قصير للخلفيات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لعصر النهضة.[١]

١ ـ تفكك النظام الاقطاعي .

٢ ـ نشوء الدول الملكية القوية على أساس قومي .

٣ ـ إزدهار التجارة الدولية واتساع المدن .

٤ ـ ضعف النظام البابوي واضمحلال سلطة كنيسة روما.

٥ ـ حركة الانبعاث أو النهضة الشاملة التي سرت في كافة جوانب الحياة.

٦ ـ حركة الإصلاح الديني .

١ ـ تفكك النظام الإقطاعي :

تعرضت الأسس الاقتصادية للنظام الإقطاعي للاهتزاز نتيجة للحروب الصليبية الطويلة

---

١ - Ernest Barker: Principles of Social and Political Theory, Oxford 1961 (first publ. 1951), p.14. Brian R. Nelson: Western Political Thought, From Socrates to the Age of Ideology, Englewood Cliffs, N.J. 1982, p.103. Sabine, pp. 331-333. Alexander J. Groth: Major Ideologies, An Interpretative Survey of Democracy, Socialism and Nationalism, New York 1971, pp. 25-27. Michael B.Foster: Masters of Political Thought, London 1942, Vol.1, p. 266.

ومـا تكبـدتـه أوروبا خلالها من خسائر مادية وبشرية كبيرة أدت إلى إفلاس بعض أمراء الإقطاع . كذلـك تذمـر الأقنـان وبـدأ تحركهم ضد القيـود المرهقة للنظام الإقطاعي التي لم تكن قاصرة على الإنهـاك وكثـرة المكـوس من قبـل الأمـراء والكنيسة فقط وإنما تعدته إلى تقييد الحريات الشخصية وفـرض السخـرة وسـوء المعـاملة . وشيئـا فشيئـا نجح الأقنان في التحرر من الرق والخضوع لأمراء الإقطـاع وتحـولت العـلاقـة بينهـما من أسلوب الـرق السابق إلى أسلوب المؤاجرة . وبذلك حلت الإلتزامات النقدية محل الالتزامات الإقطاعية المرهقة وغير المحدودة .

على النقيض من ذلـك كانت الطبقـة الـبرجـوازيـة الصاعدة تزداد قوة نتيجة تراكم رؤوس أمـوالهـا التي كوّنتهـا من العمليـات التجـاريـة بين الشـرق والغـرب وخـاصة بعد اكتشاف أمريكا والـوصـول إلى الشـرق عن طريق رأس الرجاء الصالح ونقل الذهب بكميات كبيرة إلى أوروبا مما مكن أفـراد تلك الطبقـة من إقـراض الإقطـاعيـين وفـرض وجودهم وسيطرتهم تدريجيا على الحياة السياسية للمجتمع الإقطاعي .

من ناحيـة أخـرى عانى النظـام الإقطـاعي من الاستنزاف المستمر لطاقاته بسبب المنازعات والخلافات المستحكمة التي أشرنا إليها بين السلطتين الزمنية والروحية في محاولة كل منهما الاستئثار بالسلطة . فأضعفت كل منهما الأخرى وبالتالي عجز النظام عن الصمود لفترة طويلة في وجه القوى الاقتصادية الصاعدة وأصبح تغيير العلاقات الاقطاعية ضرورة ملحة لتتلاءم مع الحقائق الجديدة والتغييرات الواسعة التي تعرضت لها الأبنية التحتية في المجتمعات الأوروبية .

٢ ـ نشوء الدول الملكية القوية على أساس قومي :

تضافرت أسباب عديدة اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية ودينية لتجعل من إنشاء الدول القـوميـة ضرورة ملحـة . وزيـادة في الإيضـاح ، نستعـرض تلك الأسبـاب منفردة في البنود التالية ونقتصر هنا على بيان بعض الأسباب السياسية . كان من أهم هذه الأسباب تبلور مشاعر جديدة موحدة وخاصة في الممالك الغربية للتعبير عن السخط إزاء الانقسامات وألوان التعاسة التي سببتها الحـروب الأهليـة والأطـماع التي فجـرتها المغامرات الخارجية للتوسع على حساب تلك الممالك . لم يكن هناك ما يضمن الحد الأدنى من الاستقرار السياسي سوى الالتفاف حول رمز قومي يوحد كل شعب من هذه الشعوب في صورة حكم مطلق تمنحه ولاءها تخلصا من المعاناة الشديدة والفوضى .

هكـذا حلت الـدولـة الموحدة ذات السيادة في المجالين الزمني والديني محل فكرة توحيد العالم المسيحي . ثم زادت قوة الملوك وقـوة الشعـوب إلى أن حدث صدام بين مصـالـح الإثنـين أدى إلى

قلاقل انتهت في بعض دول أوروبا إلى الحد من سلطة الملك وفي بعضها الآخر إلى إلغاء الملكية .

وقد اختلفت النظم السياسية الداخلية في الدول القومية الجديدة في أوروبا وفقا لتطور وظروف كل منها . ففي انجلترا مثلا إنضم النبلاء إلى الشعب ضد أطماع الملك وساعد هذا على الحد من سلطاته بإصدار الماغنا كارتا عام ١٢١٥ فكان ذلك إيذانا بوضع أسس الحريات العامة والنظام البرلماني .

في فرنسا كان النبلاء يتمتعون بسلطات واسعة لم يستطع الملك إزاءها إلا الاستعانة بالشعب وخاصة سكان المدن لتدعيم سلطانه الاستبدادي والقضاء على نفوذهم السياسي . ثم جاءت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ لتقضي على ما تبقى لهم من امتيازات اقتصادية واجتماعية .

في ألمانيا وإيطاليا تأخرت الوحدة القومية لكل منهما لعدة أسباب نذكر منها :

- مقاومة الكنيسة في إيطاليا لأي اتجاه للوحدة القومية ليحتفظ البابا بسلطات دينية وزمنية واسعة قد تتعرض للخطر فيما لو تركزت السلطة السياسية في يد حاكم أو ملك واحد .
- قوة زعماء الاقطاع في ألمانيا واستمرار انقسامهم وصعوبة القضاء على سلطتهم السياسية .
- نمو القوة الاقتصادية للمدن التجارية في البلدين ومقاومتها للحركات السياسية التي قد تحد من استقلالها وتدمجها في نطاق وحدة قومية شاملة .
- إزدياد الانقسام الداخلي في البلدين نتيجة لتدخل الدول القومية الموحدة في شؤونهما .

٣ ـ نمو التجارة الدولية واتساع المدن :

بعد انتهاء الحروب الصليبية ، انتعشت التجارة بين الشرق والغرب في التوابل والعطور والملابس الفاخرة التي اشتهرت بها أسواق الشرق . كذلك نمت التجارة بين شمال أوروبا وغربها في الفراء والأخشاب والأسماك فازدهرت مدن غرب ألمانيا والمدن المطلة على بحر البلطيق وكونت ما يسمى بعصبة الهانسا للدفاع عن مصالحها . زاد ثراء فئة الوسطاء في تلك المدن وتراكمت رؤوس الأموال وتم بناء الأساطيل البحرية للدفاع عن مصالح المدن والموانيء .

زاد النمو الاقتصادي بكشف رأس الرجاء الصالح وكشف أمريكا وانتقال مركز القوى من جنوة والبندقية على البحر المتوسط إلى المدن المطلة على المحيط الأطلسي وكان طبيعيا أن تبدي البرجوازية الجديدة في المدن مقاومة شديدة لممارسات الإقطاع التي تعرقل التجارة وخاصة تعدد المكوس والقوانين والقيود على حرية التجارة والعمل فاتجهت المدن الى تكوين حكومات مستقلة لها .

إنتشر استعمال النقود وانتعشت المصارف وظهر مبدأ التجاريين الذي ركز على الذهب والفضة كمؤشر للثروة وذلك على أنقاض مذهب الطبيعيين وما ذهب إليه من أن الأرض أو الفلاحة هي المصدر الوحيد للثروة .

زاد الإقبال على التعليم وأنشئت الجامعات في المدن وتضاعف عدد المتعلمين من أبناء الشعب بعد أن كان العلم حكرا على رجال الدين . وأدى ازدياد الثروة بالمدن وانتشار التعليم بها إلى تدعيم قوتها والضغط على الإقطاعيين والنجاح في المشاركة في الشؤون العامة والنظام السياسي .

في عام ١٤٥٠ تمكن يوهان غوتنبرغ من اختراع آلة الطباعة، ونشر نيكولاس كوبرنيكوس نظريته عن الكون في عام ١٥٥٠ . ثم توالت الاكتشافات والاختراعات العلمية في القرن السابع عشر على أيدي علماء مثل غاليليو عام ١٦٣٢ وإسحق نيوتن عام ١٦٨٧ .

٤ ـ ضعف النظام البابوي واضمحلال سلطة كنيسة روما :

إنقسمت الكنيسة الكاثوليكية وصار هناك مركز ثان للبابوية في أفينيون بفرنسا علاوة على روما، فتوزع ولاء الدول الأوروبية بينهما وانهارت هيبتهما بسبب التنافس على ولاء الملوك ومنحهم الامتيازات لضمان استمرار ولائهم وضاعت السلطة الروحية للبابوية كمركز للزعامة الدينية في أوروبا كلها وبالتالي ضعف النفوذ السياسي لكل منهما .

إضطربت الأوضاع الاقتصادية أيضا بسبب ازدياد انفاق بلاط كل منهما وخاصة البذخ الشديد في أفينيون فاضطر البابا في كل من الكنيستين إلى فرض ضرائب مرهقة وابتداع أسلوب صكوك الغفران فانتشر التذمر العام ضد الكنيستين لبعدهما عن التقاليد الدينية والبساطة الأولى للمسيحية ومهد كل ذلك السبيل إلى حركة الإصلاح الديني المسماة بثورة الاحتجاج أو الثورة البروتستانتية .

٥ ـ حركة النهضة الشاملة

سرت حركة الانبعاث في إيطاليا أولا ومنها إلى أوروبا لتزيل عنها ما اعترى الحياة والفكر من جمود وما علاهما من صدأ من جراء القرون الوسطى . وقد بدأت سمات النهضة تدريجيا من خلال إعادة اكتشاف الحضارات الوثنية السابقة التي كانت المسيحية قد تغلبت عليها وقهرتها .

ليس المقصود من ذلك القول بأن كل ما كانت تمثله تلك الحضارات قد اختفى، إذ الواقع أن بعض المبادىء والأفكار عاصرت الإمبراطورية الرومانية. كذلك فإن مبادىء الفلسفة اليونانية كانت قد امتُصت بشكل أو بآخر في الآراء التلفيقية للقرون الوسطى.

لهذا كان من الطبيعي أن يرحب عصر النهضة بالفن الإغريقي وليس بكل ما جاءت به الفلسفة الإغريقية، ويرحب كذلك بالأفكار التي كانت سائدة في عصر الجمهورية وليس في الإمبراطورية الرومانية.

٦ ـ حركة الإصلاح الديني :

جاءت حركة الإصلاح الديني وما أعقبها من حروب أهلية ودينية طاحنة كرد فعل عنيف على الكبت والقهر اللذين مارستهما الكنيسة الكاثوليكية في العصر الوسيط. فحركة الإصلاح الديني للبروتستانتية نبتت من داخل المسيحية ذاتها وليس ضدها وذلك بهدف تنقية العقيدة مما لحق بها من تزييف وما علق بها من شوائب غريبة شوهت تعاليمها وممارستها خلال العصر الوسيط. وسنتناول حركة الإصلاح الديني بمزيد من التفصيل عند الحديث عن الفلسفة السياسية لكل من مارتن لوثر، وجان كالفين.

المبحث الثاني

بعض المفاهيم والسمات الرئيسية لعصر النهضة

رأينا كيف كانت حركتا النهضة والإصلاح الديني قوتي دفع كبيرتين أخرجتا أوروبا من العصر الوسيط إلى عصر النهضة. وكان من الطبيعي أن تؤدي تلك التغيرات الاجتماعية العميقة إلى اعداد مسرح الأحداث في أوروبا لتطورات أبعد مدى في القرن السابع عشر الذي سمي بحق عصر العقل نظرا للمكانة السامية التي احتلها في كتابات المفكرين في ذلك الوقت.

تميز الأدب السياسي والعلمي اللذان ظهرا خلال القرن السادس عشر بمفاهيم جديدة للموضوعات التقليدية التي تبحث في الدولة، وموضوعات السلطة، والصواب والخطأ، وطبيعة الالتزام السياسي، والأخلاق والقانون الطبيعي، والكون، والانسان. وسنتناول في الفصول

التـاليـة آراء أشهـر المفكرين السياسيين الذين عبروا عن تلك المفاهيم وارتبطت أسماؤهم بالنظرية الجديدة للدولة القومية وحركات النهضة والإصلاح الديني ونخص منهم بالذكر نيكولو ماكيافيللي، مارتن لوثر، جان كالفين، جان بودان. وتجدر الإشارة إلى بعض السمات العامة التي أثرت في فكر بعض هؤلاء الفلاسفة السياسيين.

السمة الأولى :

فرغم تبـاينهم في القيم التي يتمسكـون بها فإن كثـيرا منهم أرسـوا نظـرياتهم السياسية على أساس ما هو قائم فعلا وليس على ما يجب أن يكون. يعود الفضل في ذلك إلى نيكولو ماكيافيللي الـذي ارتبـط اسمـه بما أطلق عليـه في عصـور تالية «السياسة الواقعية» Real Politik التي التزم بها كمنهج في كتاباته مخالفا بذلك الفلاسفة السابقين عليه الذين ركزوا إما على مدن فاضلة خيالية أو عالجوا صورا منها إلى جانب دراستهم للواقع. يقول ماكيافيللي:

> **« من الأفضـل أن أدخـل إلى حقـائق الموضوع بدلا من تناول خيالاته، لاسيما وأن الكثيرين قد تخيلوا جمهوريات وإمارات لم يكن لها وجود في عالم الحقيقة. إن الفجـوة بين الطـريقـة التي يجب أن يحيـا بها المرء وبين الطريقة التي يحيا بها فعلا هي من الاتساع بحيث إن الإنسان الذي يهمل ما يحدث في الواقع جريا وراء ما يجب أن يكون سيتلقى درسا بأن هذا الأسلوب سيؤدي إلى دماره بدلا من المحافظة عليه».** [٢]

السمة الثانية :

هي أنهم رغم اختـلافهم في درجـات الإيـمان الـديني والـزاويـة التي ينظـرون منهـا إلى دور العقيـدة الـدينيـة ومكانها من عالم الإنسان، فإن فلسفات ونظريات كثير منهم كانت علمانية أساسا وتأخذ بمنهج العلاقات السببية في تفسير الظواهر السياسية، وتتمشى مع القوانين العلمية المكتشفة حديثـا وخـاصة في العلوم الطبيعية. [٣] لقد كانت كتاباتهم موجهة للكافة ومهما كان موقف الإنسان

---

٢ ـ نيكولو ماكيافيللي: الأمير، تعريب خيري حماد، دار الأفاق الجديدة، ط٧، بيروت ١٩٧٥، الفصل ١٥، ص ١٣٥، ١٣٦.
سنشير إلى هذه الطبعة اختصارا فيما بعد باسم الأمير، مع الالتزام أيضا بالطبعة الانجليزية للنص لضمان مزيد من الدقة:
Niccoló Machiavelli: The Prince, A New Translation By George Bull, The Penguin Classics, Middlesex 1961, Ch. XV, pp. 90,91. Referred to hereunder as: The Prince.

٣ ـ Groth, p.27. Sabine, p. 415.

من العقيـدة فإنـه يستطيـع فهم واستيعاب تلك الكتابات والآراء لأن أصحابها توخوا الاعتماد على الدليل العقلي أو الدليل المستمد من التجربة أو من كليهما، بدلا من الاعتماد على الأسرار الخفية أو الحجج الدينية أو آراء قدامى الفلاسفة والحكماء.

عبر كثير من المفكـرين[٤] عن تلك التحـولات وعن مشـاعـر المرارة والسخط إزاء تجاوزات الكنيسـة الكـاثـوليكيـة في القرون الوسطى منهم الفنان والعالم الإيطالي ليوناردو دافنشي (١٤٥٢ - ١٥١٩) الـذي اعتـبر «أن جميـع العلوم الحقيقية هي نتـاج للتجـربة التي تمر عبر حواسنا . . . أما تعـريف الـروح، فانني أتـركـه لمخيلة القسـاوسة الذين يعرفون جميع الأسرار بالالهام». وفي نفس الاطـار قال الفيلسـوف الإنجليـزي فرانسيس بيكـون (٥١٦١ - ١٦٢٦) «ان اخـتراع الطبـاعـة والبارود والبوصلة لعب دورا أشد خطرا في صناعة التاريخ من السياسة، أو الفتوحات، أو الدين». كما هاجم بيكون عندما كان طالبا بجامعة كمبردج التمسك الجامد لفلاسفة القرون الوسطى بآراء أفلاطون وأرسطو وما فرضوه على التعليم من تحجر. «كان هذا النوع من التعليم المنهار يسود رجال المـدارس شكل حاص. انهم يمتـازون بذكـاء قوي حاد وقـدر كبـير من الفـراغ وكميـة قليلة من الاطـلاع، ولكن ذكـاءهم مغلق في زنـزانـات بعض المؤلفـين القـلائل، وعلى رأسهم الديكتاتور أرسطو طاليس، تماما كما كانت أشخاصهم مغلقة في زنزانات الأديرة والمعاهد».

هكـذا تنـاقضت كثير من مفاهيم وسمات عصر النهضة (وكذلك العصر الحديث) مع تراث آبـاء الكنيسـة والفـلاسفـة المدرسيين في القرون الوسطى الذين كان فكرهم ينطلق من مقدمات أو مبـادىء تستنـد إلى التـوراه وتعـاليم الكنيسـة أو آراء أرسطو. وقد قامت على أنقاض هذا التراث مدرستـان فلسفيتـان امتـد وجـودهما وتأثـيرهما منـذ أواخـر عصر النهضة وحتى عالمنا المعاصر. من النـاحيـة المنهجيـة، كان لكـل من هاتـين المـدرستـين أسلوبها الخاص في تنظير التطورات الجديدة المصاحبة للتقدم العلمي الكبير في شتى المجالات، برزت أولا مدرسة العقليين للفلاسفة ديكارت وليبنيتز وسبينوزا. ثم أعقبتهـا مدرسـة التجـريبيين التي كان من أشهر أعلامها لوك وباركلي وهيوم. نتيجـة لكـل هذا ظهـرت ثقـافـة جديـدة تدعمت باكتشاف فن الطباعة كما سبقت الإشارة والذي ساعـد على ازدهـار اللغـات القومية والأعمال الأدبية وانتشار المعارف الإنسانية ليستفيد منها العامة أيضا وليس الخاصة فقط.

وشأن كل التحولات العلمية والتاريخية الكبيرة كان هناك ضحايا لهذه الطفرات، إذ حاولت

---

٤ - أنظر عرضا مختصرا لأعمالهم وآرائهم في كتاب جون لويس: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، ط٣، بيروت ١٩٧٨، ص ٧٥ - ٧٩

بقايا المؤسسات الكنسية والإقطاعية إزاحة رموز هذه التحولات لوقف التطور. من بين هؤلاء الضحايا راهب نابولي الدومينيكي جيوردانو برونو[*] (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠) الذي تعرض للاضطهاد كثيرا بسبب آرائه فتنقل بين إيطاليا وسويسرا وفرنسا وانجلترا إلى أن عاد إلى إيطاليا حيث سجن ثمانية أعوام قبل أن تأمر إحدى محاكم التفتيش بإعدامه حرقا بسبب اكتشافاته الفلكية الجديدة التي تعارضها الكنيسة وخاصة مقولاته بأن الأرض ليست مركز الكون وأنها ليست إلا شيء من التراب اللامتناهي في الصغر الضائع في المكان اللانهائي. يقول أيضا :

« إنني أعتبر الكون لا نهائيا ومن صنع قوة مطلقة من القداسة والخير لا يقاس إلى جانبها أي من العوالم المحدودة. لهذا فقد أعلنت وجود عوالم لانهائية بجوار كوكبنا الأرض، إنني أتفق مع فيثاغورس أن الأرض نجمة مثل كل النجوم الأخرى اللانهائية، وأن كل هذه العوالم التي ليس لها حصر هي كل في فراغ لا نهائي الذي هو الكون الحقيقي».

* Giorgio de Santillana: The Age of Adventure, The Renaissance Philosophers, Mentor, New York, 1956, pp.244-250.

الفصل التاسع

نيكولو ماكيافيللي

الفصل التاسع

نيكولو ماكيافيللي (١٤٦٩ - ١٥٢٧)

Niccolo Machiavelli

المبحث الأول

العوامل الذاتية والبيئية [1]

قضى ماكيافيللي حياته في فلورنسا وكتب عنها كثيرا فقد كانت مركز حركة النهضة في إيطاليا قبل العاصمة روما نفسها، وفلورنسا (مسقط رأس عائلته) هي عاصمة إقليم توسكانيا في الجزء الشمالي من وسط إيطاليا. وقد حرص أبوه الذي كان أحد رجال القانون في المدينة على أن يتلقى أبنه تعليما جيدا شمل العلوم الكلاسيكية واللغة اللاتينية. وقد عاصر ماكيافيللي مرحلة صعبة من مراحل التحول الهامة في فلورنسا، إذ استولت على الحكم فيها أسرة من أصحاب البنوك والأثرياء في عام ١٤٣٤ هي عائلة المديتشي Medici ، كما شهد تعرض المدينة للغزو الفرنسي مرتين. لكن عندما دخل سلك الخدمة العامة فيما بين عامي ١٤٩٨ - ١٥١٢ كان نظام الحكم في فلورنسا قد تحول إلى الجمهورية فعمل كسكرتير وأحيانا كسفير لما عرف باسم المستشارية الثانية للجمهورية. تعاقبت على الحكم أنماط متعددة انتهت بهزيمة الجمهورية في صراعها مع بابا روما واستعاد آل مديتشي السلطة ففقد ماكيافيللي عمله وسجن بتهمة التآمر. بعد الإفراج عنه انتقل إلى الحياة بالريف حيث انقطع للكتابة التي أفرغ فيها حصيلة تجربته السياسية وعبر عن كثير من الآراء التي لا يزال بعضها يجد صدى كبيرا حتى اليوم وخاصة ما ورد منها بكتبه الثلاثة وهي :

- الأمير (نشر عام ١٥١٣) - The Prince

عنوان الكتاب الحقيقي هو : عن الإمارات أي حكومات الإمارات .De Principatibus يسمى أيضا مرآة الأمراء لكثرة ما به من قواعد وأمثلة لارشاد الحاكم إلى فن الحكم. لكن لم يحتو الكتاب على نظرية سياسية .

- مطارحات حول الكتب العشرة الأولى لتيتوس ليفيوس (١٥٢١)

- Discourses on the First Ten Books of Titus Levius

١ - Herbert Butterfield: The Statecraft of Machiavelli, London 1960, pp. 9-11,16. Santillana, 104-106. Hacker, 157, 158.

وليفيوس هذا مؤرخ إيطالي عاش في القرن الأول قبل الميلاد ووضع مصنفا هاما عن روما.

- تاريخ فلورنسا (١٥٣٢) - The History of Florence

تأثر تفكير ماكيافيللي كما تأثرت كتاباته بعدة عوامل لعل أهمها :

- إنقسام إيطاليا إلى عدة إمارات يغلب الصراع على العلاقات بينها.

- معارضة الكنيسة الكاثوليكية في روما لتحقيق الوحدة القومية للبلاد.

- إنتهاز بعض الدول الأوروبية لحالة الضعف والتفكك في ايطاليا للقيام بغزوات متتالية واقتطاع بعض أقاليمها. من ذلك مثلا الغزو الأسباني، ثم الغزو الفرنسي وخاصة حملتي شارل الثامن ولويس السابع مما أدى إلى إنهيار النظم السياسية للامارات كبيوت من ورق على حد قول التعليقات السائدة في هذه المرحلة، ورغم ضآلة عدد الجيش الفرنسي المهاجم.

- العبرة المستخلصة من تجربة الراهب سافونا رولا الذي انتقد فساد وتحلل الكنيسة الكاثوليكية وتحدى بابا روما ودعا إلى صحوة دينية فآمن بدعوته شعب فلورنسا وتبعه كنبي جديد. إلا أن رفضه استخدام القوة لحسم الصراع لصالح الحركة الإصلاحية التي قادها أدى إلى فشل دعوته وتخلى الجميع عنه فأعدم مع بعض حوارييه. ولعل نتائج هذه الأمثلة وغيرها من العبر التاريخية هي التي كشفت لماكيافيللي أهمية عامل القوة في العلاقات السياسية فقال قولته المشهورة. «الأنبياء المسلحون ينتصرون، بينما يتعرض الأنبياء غير المسلحين دائما للدمار».

المبحث الثاني

منهج البحث عند ماكيافيللي

إستخدم ماكيافيللي المنهجين الاستنباطي والاستقرائي كمناهج مساعدة، علاوة على مداخل بحث أهمها التاريخي والاجتماعي والفلسفي. ففي أوائل القرن السادس عشر (١٥٠٣) أي قبل حوالي عشر سنوات من بدء وضع مؤلفاته، كتب أطروحة قصيرة بعنوان «طريقة التعامل مع متمردي فال دي شياني». Method of dealing with the rebels of Val di Chiani

عبر فيها عن اقتناعه بأهمية الاستعانة بالتاريخ ليس فقط اعترافا بالواقع وبقيمة التجارب الإنسانية السابقة، وإنما أهم من ذلك كمدخل هام للبحث[٢] يكشف من خلاله أسباب العلل التي كانت إيطاليا تعاني منها آنئذ ووسائل علاجها. أشار إلى ذلك مرارا في الأمير وفي المطارحات[٣]، ودعا الحكام المعاصرين له إلى ترسّم خطى وأساليب الزعماء السابقين، وأعطى النماذج السابق الإشارة إليها لرومولوس وكورش وأراتوس وغيرهم من «الصالحين والطالحين» للاقتداء بأفعال «المحسن» منهم والابتعاد عن سقطات «المسيء». كان ماكيافيللي واعيا بصورة ما أن الأحداث تتكرر بما يسمح بأخذ العبرة منها واستنباط القوانين العامة من المعلومات التاريخية. لقد كان معبرا عن روح عصر النهضة من حيث العداء لتراث القرون الوسطى وإكبار القيم الوثنية للعالم القديم بل واعتبارها دليلا صالحا للسلوك الإنساني. وحيثما عانت الشعوب الأوروبية وانتفاضاتها الاجتماعية من اضطهاد الإقطاع والكنيسة الكاثوليكية، كانت تلك القيم وكذلك منهجه ووجهات نظره تلقي القبول والإعجاب. تأثر به على سبيل المثال لا الحصر نابليون بونابرت، وريشيليو الذي اعترف صراحة في «شهادته السياسية» بفضل المدخل التاريخي لماكيافيللي عليه.

هذا ويبدو اهتمامه بالمدخل الاجتماعي والفلسفي أيضا من الحيز الكبير الذي خصصه لبحث قضايا منها العلاقة بين الممارسة السياسية والقيم الدينية والأخلاقية، والملكية الفردية، ونوازع الخير والشر في الإنسان، وموقف الفئات الاجتماعية المختلفة من السلطة السياسية ودوافعها، وهي القضايا التي تناولناها بالتفصيل في المبحث الثالث.

على قدم المساواة مع تركيزه على العبر والنماذج التاريخية، فإن أسلوبه الاستقرائي الذي تجلى في اهتمامه بملاحظة السلوك الواقعي للبشر، وليس تمنى ما يجب أن يكون عليه سلوكهم، أعطى كتاباته صفة التجريبية. فخلافا لرأي أوغسطين، لم يعتبر ماكيافللي أن سعي الانسان للحصول على القوة واستخدامها لخدمة مصالحه الخاصة مرادفا للوقوع في الخطيئة. بالتالي فإن رأيه في الأفعال والتصرفات التي يقوم بها البشر ليس إصدارا لحكم أخلاقي أو ديني عليها، وإنما كان يعتبر أن صدور مثل تلك الأفعال من الإنسان يتوافق مع طبيعته تماما مثل المراحل التي تمر بها أية ظاهرة كونية تحكمها قوانين طبيعية.

يتفق مع هذا أيضا تلك القواعد المنطقية التي استخلصها من تراكم ملاحظات تجريبية وصارت مكونات أساسية في مفهومه لسياسات القوة. مثال ذلك آراؤه بالنسبة لضرورة احتفاظ

٢ - Butterfield, p.p.28, 31, 36-38. Nelson, pp. 106, 107, 110,111.

٣ - الأمير، الفصل ٦، ص ٧٩، ٨٠. المطارحات، الكتاب الثالث، الفصل ٥، ص ٥٩٣، ٥٩٤.

الحاكم بالسلطة في يده، وجعل الآخرين معتمدين عليه، وأن يكون شجاعا وماكرا في نفس الوقت مثل الأسد والثعلب، وأن يعتمد على المواطنين العاديين من أفراد الشعب وليس على النبلاء الذين يتطلعون للاستيلاء على السلطة بينما لا يتمتع أولئك بالمهارات السياسية اللازمة للسلطة حتى ولو تطلعوا إليها .

هذا وقد تعرض منهج ومداخل بحث ماكيافيللي لعدة أوجه نقد من أكثر من مفكر[٤] لعل أهمها سمة الجمود بسبب اعتباره أن النموذج السياسي الروماني هو الصحيح دائما. كما قلل رأي آخر من إسهامه في تطوير المنهج الاستقرائي لأن هذا المنهج كان على أي الأحوال في مرحلة صعود قبل ظهور كتابات ماكيافيللي. حتى في مجال العلوم الطبيعية، بدأ الاهتمام في أوروبا بحركة الأجسام المتساقطة، وطبيعة المادة المكونة للقمر، وتركيب قوس قزح. ونلاحظ، سواء بالنسبة لماكيافيللي أو الكتاب الذين ناقشوا آراءه، عدم الاعتراف الكافي بفضل العلماء المسلمين على الوثبات التي تحققت في عصر النهضة وما أعقبه من عصور. وحتى هؤلاء الذين تناولوا تلك الصلة أشاروا بصورة أكثر من مقتضبة إلى تأثيرات العالم الإسلامي وربطوها بدراسات أرسطووليس بما أصبح يسمى بالنهضة الصغرى (خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر) التي سبقت عصر النهضة الأوروبي حيث تم نقل مناهج وعلوم المسلمين الطبيعية والإنسانية عبر الأندلس وأسبانيا .

المبحث الثالث

المفاهيم السياسية الرئيسية عند ماكيافيللي

المفاهيم التي سنتناولها بالتحليل في هذا المبحث هي سياسية بالدرجة الأولى. ورغم أن بعضها يغلب عليه الطابع الأخلاقي أو الفلسفي فإن تأثيرها على فكره وفلسفته السياسية يجعل من الأوفق تناولها ضمن التصنيف الحالي. وسنقتصر فيما يلي على دراسة المفاهيم الخمسة التالية :

٤ - Butterfield, pp. 59-62, 72, 80.

شك أحد النقاد في أمانة ماكيافيللي العلمية لعدم تحرره من عادة بعض الكتاب في إغفال الإشارة إلى مصادرهم. ونميل إلى ترجيح هذا الشك نظرا لما لوحظ أيضا من أوجه تطابق وليس تشابه فقط بين بعض أفكاره وحججه وبين تحليلات العلامة الإسلامي عبد الرحمن بن خلدون وخاصة حول مفهوم ودور القوة، والظواهر المصاحبة لنشأة الدول وانهيارها.

أولا : القيم الدينية والأخلاقية .

ثانيا : مفهوم القوة .

ثالثا : مؤهلات وصفات الحاكم .

رابعا : الإنسان خيِّر أم شرير.

خامسا : الملكية الفردية .

أولا : القيم الدينية والأخلاقية :

إشتمل كتابا الأمير والمطارحات على أفكار كثيرة تعبر عن موقفه من عدة موضوعات عقائدية وأخلاقية . وسنستعرض في البداية الاختلاف الكبير بينه وبين سابقيه حول هذه الموضوعات سواء بالنسبة للقرون الوسطى أو القديمة .(*) في القرون الوسطى كان الفلاسفة المسيحيون يقولون إن الإنسان يحتاج إلى قانونين، قانون وضعي لضمان سعادته الدنيوية ، وقانون إلهي لمساعدته على دخول الجنة بعد الموت .

على العكس من ذلك أنكر ماكيافيللي وجود هدف للإنسان بعد مماته ، وبالتالي فلا معنى لوجود قانون إلهي . يترتب على ذلك أن الكنيسة التي كان المفروض أن تكون حارسة لهذا القانون لن يكون لها مجال عمل منفصل عن الدولة التي ترعى القانون الوضعي ، لهذا أنكر مطالبة الكنيسة بالاستقلال عن الدولة . ومما يسترعى الانتباه عند بحث موقفه من العقيدة كما سيتضح فيما بعد ، أن كتاباته لم تعكس أي اهتمام بإثبات صحة الدين أو زيفه . وكان يرى أن الدين ليس مرغوبا فيه لذاته وإنما هو مرغوب فيه لأنه يقوي الدولة بحمايتها من الفساد ، ولأنه يزيد التمسك بأهداب النظام . كذلك أنكر ماكيافيللي القانون الطبيعي ولم يهتم بالبحث خلافا لسابقيه عما إذا كان يشتمل على قواعد أبدية للحق والباطل . لقد كانت الفضيلة أو السلوك الحسن في رأيه هو ذلك السلوك الذي يمكّن الحاكم من الحصول على القوة والشهرة .

بالمثل ، إختلف ماكيافيللي مع أرسطو أبرز ممثلي الفلسفة القديمة . ورغم أن الفلسفة السياسية لهذا الأخير تعتبر أيضا زمنية وتجريبية ، فإنها تفترض علاقة ما بين العالم الواقعي وبين

* David Apter: Introduction to Political Analysis, pp. 77-79. Nelson, pp.118, 119. Strauss, and Cropsey, pp. 272,273. Qualter, pp. 6,7. Foster, pp. 269, 272-275. Hacker, pp. 177,178. Sabine, pp. 340,341.

هدف أخلاقي أكبر. بمعنى آخر، فإن تجريبية أرسطو تلتحم بنسق غائي[٦] لا فكاك منه، بينما ماكيافيللي على العكس من ذلك لا يؤمن بالغائية، ولا يعترف للأحداث الإنسانية بهدف أكبر مما تدل عليه الملاحظة، ولا حاول أبدا وضع فلسفة للحق. هذا هو معنى أن عالمه السياسي كان يخلو مما ليس له وجود في الواقع كالغائية وقانون الطبيعة. ويعتبر النص الذي استشهدنا به من كتاب الأمير[٧] بعدم جدوى دراسة الجمهوريات والإمارات التي لم يرها أو يعلم بوجودها أحد في الواقع تعبيرا عن رفضه لكل إسهامات أفلاطون وأرسطو ومن جاء بعدهما حتى نهاية القرون الوسطى لارتباط فلسفاتهم ونظرياتهم بمعايير دينية أو أخلاقية. لم يهتم ماكيافيللي إذن بالكتابة عما يجب أن يكون وإنما اهتم بتعليم الحكام كيف ينشئون السلطة وكيف يحافظون عليها.

مع ذلك، فإن الانطباع الذي يخرج به البعض بأن ماكيافيللي كان غير مُبال بما للدين والأخلاق من آثار كبيرة على الحياة الاجتماعية والسياسية هو انطباع خاطىء. صحيح أنه كان يعطي أمثلة بالحكام الذين يلجأون إلى وسائل غير أخلاقية للوصول إلى هدف ما ـ وهي الممارسة المعروفة باسم الغاية تبرر الوسيلة التي ارتبطت باسمه ـ إلا أنه في الوقت نفسه أوضح أن الفساد الأخلاقي يجعل الحكم الصالح مستحيلا. ربما يكون هذا هو السبب في إعجابه بالأديان الوثنية السابقة على المسيحية لأنها تُضفي القوة على الرجال على حد قوله، وكذلك إعجابه بالفضائل المدنية التي كان الرومان القدماء يتحلون بها والتي أرجعها إلى الاستقلال والمثابرة في الحياة الخاصة والبساطة والقصد في العادات والولاء والأمانة في أداء الواجبات العامة. أي أننا يمكن أن نستشف من مقارنته بين المسيحية وبين ديانات الإغريق والرومان أنه رغم ما اشتهر عنه من إلحاد كان يؤمن بفائدة الدين والأخلاق.

من الأمثلة على عدم تورُّعه عن تقديم النصح للحاكم باستخدام أية وسائل مُتاحة في الصراعات السياسية واللجوء إلى أقسى الأساليب في المنافسة على السلطة، نستشهد بالتبريرات

٦ ـ الغائية: هي الاعتقاد بأن كل شيء في الطبيعة مقصود به تحقيق غاية معينة. ومعظم الفلاسفة الذين يقولون بالعلل الغائية يذهبون إلى أن كل ظاهرة من ظواهر هذا العالم جزء من مخطط عام وضعه صانع حكيم أو عقل مدبر. فإذا اقتصر التعليل على تفسير ظواهر الحياة فقط سمي المذهب الغائي في هذه الحالة بالحيوية أو المذهب الحيوي Vitalism أما إذا شمل التعليل بالأسباب الغائية جميع ظواهر الوجود سمي بالغائية الكلية Teleology. ويعتبر أرسطو أول واضع لمذهب غائي متماسك إذ كان يرى أن لكل الأشياء قدرها المقدر تقديرا مسبقا، وأن كل الأشياء تحمل في ذاتها مبدأ غائيا إيجابيا هو الروح أو الكمال الأول. وأن كل الأغراض في الطبيعة تخضع لغاية واحدة. وقد تأثر بغائية أرسطو بصورة خاصة توما الأكويني على نحو ما أشرنا في المبحث الثاني من الفصل السابع. كما تأثر به أيضا ليبنيتز وهيغل وهايدغر. أنظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ط١، بيروت ١٩٧٣، المجلد الثاني، ص ١٢٢، ١٢٤. مراد وهبه: المعجم الفلسفي، ط٣، القاهرة ١٩٧٩، ص ٢٩٥، ٢٩٦. م. روزنتال، ب. يودين: الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، ط٢، بيروت ١٩٨٠، ص ٣٢٣.٣٢٤.

٧ ـ الفصل الثامن أعلاه، الحاشية ٢.

التي ساقهـا لقيـام رومـولـوس (المنشىء الأسطوري لمدينة روما وأول ملك لها بقتل شقيقه وكذلك زميله تيتوس السابيني. فهو يرى أن الزعيم السياسي العاقل الذي يمهد لإنشاء وحكم دولة ما، إذا كان هدفـه المصلحـة العـامـة وليست مصلحتـه الشخصيـة أو مصلحـة ذريتـه، له أن يستأثر بكل السلطات وأن يُقدم على أي عمل ولو كان شاذا متى كان يخدم تنظيم المملكة أو بناء الجمهورية.

« فمن القواعد الصحيحة والسليمة ، أن النتائج قد تبرر الأعمال التي تستحق اللوم في ظاهـرهـا، وأنـه عنـدمـا تكون النتيجة حسنة، كما هو الحال في قضية رومولوس، فان تلك النتيجة تبرر الفعل الذي اتخذ. فالرجل الذي يلجأ إلى العنف لهدم الأوضـاع هو الـذي يستحق اللوم، وليس ذلـك الـذي يلجأ إليـه للإصلاح والخير». «وعلى ضوء ما درسناه، أستطيع الاستنتاج تبعا لذلك، أن على كل من يرغب في تنظيم الدولة، أن يكون صاحب السلطة المطلقة، وأن عمـل رومـولـوس بالنسبـة إلى مصـرع روموس وتيتوس له كل ما يبرره، ولا يستحق اللوم». [8]

هذا ويـرجـع اهتـمامه بالقيم الدينية على وجه التحديد إلى اعتبارها حيوية في ارتقاء الدول وحمـايتهـا من الاحتـلال الأجنبي والمحـافظـة على استقـرار نظمها لأنها تعمل على تهذيب نفوس المحكـومـين وتعليمهم طاعـة النـواميس المـدنيـة التي يسنهـا الأمير. فقد امتدح ماكيافيللي الحاكم الروماني نوما لأنه عندما وجد أن الشعب شديد العنف والقسوة أراد أن يعلم الناس الطاعة المدنية :

« فالتفت إلى الـدين بصفتـه الأداة الـلازمـة قبـل أية أداة أخرى للحفاظ على وجـود الـدولـة المتحضـرة، وهكذا وضع لهم دينهم». «وكما أن احترام العبادة السماوية يكون مصدر العظمة في الجمهوريات، فإن إهمال هذه العبادة يؤدي إلى خرابهـا» «على كل من يرغب من الأمـراء والجمهـوريـات في تفـادي الاحتـلال، أن يحتفظ بنقاء طقوس الديانة التي يؤمن بها الأمير أو الجمهورية، وأن يُحلهـا محل الاجـلال دائما، إذ لا دليل أصدق على انحطاط بلد من البلاد من رؤية العبادة السماوية فيها موضع الإهمال وعدم الاكتراث». [9]

---

٨ ـ نيكولو ماكيافيللي: مطارحات ماكيافيللي، تعريب خيري حماد، دار الآفاق الجديدة، ط٣، بيروت ١٩٨٢، الكتاب الأول، الفصل ٩، ص٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٣.

٩ ـ المطارحات، الكتاب الأول، الفصلان ١١ ١٢، ص ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٥

رغم ذلـك ، فقـد كان يحتفـظ بشعـور عميق بالمـرارة تجاه الكنيسـة الكـاثوليكية وتجاه الدور السياسي الذي كان البابا يقوم به في سياسة إيطاليا . وبالنسبة له ، فقدت كثير من المفاهيم المسيحية معنـاهـا ، واهتـز إيـمانـه «بمـدينة الله» وبوجود «هدف أخروي» أو «إرادة عليا» ، وتحول إلى ساخر يكشف ما يقوم به الساسة ورجال الدين سرا ، ويهاجم أعلى السلطات اللاهوتية في روما .

« وهكذا فإن أول ما ندين به نحن الإيطاليين للكنيسة ورجالها ، هو أننا صِرنا ملحـدين ومعـوجـين . ولكننـا ندين للكنيسة ورجالها بشيء أعظم ، ولعله هو السبب الثـاني فيـما لحق بنـا من خراب . فالكنيسـة هي التي جزأت إيطـاليا وما زالت تحافظ على تجزئتها» . (١٠)

باختصـار ، رغم أن ماكيـافيللي كان مقتنعـا بفـائدة القيم الدينية والأخلاقية ، وأنه لا يمكن الاستغناء عنها بأي حال من الأحوال بالنسبة لوجود الدولة ، فإنه كان يرى تنحيتها جانبا بل والعمل بما يتنـاقض معهـا تمامـا عنـد بحث الـوسـائـل السيـاسية اللازمة لإنشاء الدولة القومية الجديدة أو المحـافظـة على السلطـة السيـاسيـة فيهـا . تستوي في ذلك كتاباته في الأمير حيث اللهجة القطعية والحسـابـات البـاردة في تقـويم الأوضاع وتنفيذ الخطوات العملية ، أو كتاباته في المطارحات المتسمة بالاتزان والعقلانية .

ثانيا : مفهوم القوة :

يرتبط النظام السياسي في رأي ماكيافيللي وجودا وعدما بعامل القوة . كما أنه كان واحدا من المنظـرين القـائلين بالتطـور الحلقي للتاريخ . فالنظام السياسي يبدأ من نقطة معينة ، وبعد سلسلة طويلة من التحـولات العنيفـة والصعبـة التي تكتنف الانتقـال من صورة إلى أخـرى يعود مرة ثانية وبدرجات متفاوتة إلى نقطة البداية . سبقه إلى هذا المفهوم الحلقي أفلاطون وابن خلدون ، وأعقبه كثـيرون أشهـرهـم ماركس وبـاريتـو وتـوينبي . بالنسبـة إلى ماكيافيللي ، تمر الدول بأشكال الحكم التالية بالتتابع : الملكية ، الطغيان ، الأرستقراطية ، الأوليغاركية ، الحكومة الشعبية ، الفوضى . فإذا كانت الأمـة «محظـوظـة» حسب تعبـيره ، فإن أحد الأمراء يضع حداً بالقوة لهذه الحلقة الأخيرة من الفـوضى وتبـدأ سلسلة التطـور كرة أخـرى ، هذا إذا لم يكن التطـور الحلقي قد استنـزف موارد ومعنـويـات تلك الأمـة بحيث لا تستطيـع البـدء في مرحلة تطور جديد وإنما تقع فريسة لغزو دولة

١٠ـ المصدر السابق، الفصل ١٢، ص ٢٦٨.
Santillana, pp. 108, 110

مجاورة وتندثر حضارتها. [١١] في حالة تصدي الأمير أو المؤهل للزعامة لكسر هذه السلسلة فإنه قد يتمكن من القضاء على الفوضى وبدء النهوض إذا توفر له عاملا القوة والفضائل الشخصية. وسنبحث فيما يلي مفهومه للقوة، وفي البند التالي «ثالثا» سنتطرق الى الفضائل الشخصية أي رأيه في مؤهلات وصفات الحاكم.

دعا ماكيافيللي إلى استخدام القوة في حالات أربع هي: إنشاء دولة جديدة أو تجديد شباب دولة مضمحلة، المحافظة على بقاء نظام الحكم، التبشير بدين جديد، فرض الشرائع والقوانين.

- لانشاء دولة جديدة أو تجديد دولة مضمحلة، أعطى ماكيافيللي الأولوية لاستخدام وسيلة القوة على ما عداها من وسائل أخرى مستشهدا على ذلك بأمثلة متعددة من مدن اليونان وإيطاليا ومصر وفارس وذلك ليثبت أنه لولا استعمال القوة إلى حد القسوة ما استطاع الحكام إقامة سلطتهم وتدعيمها سواء بموافقة المحكومين أو رغما عنهم. كذلك لولا القوة ما نجحت الحضارات الكبيرة في إرساء دعائمها التي يجهل الناس كيفية إنشائها في البداية. أكثر من ذلك فإن الحضارات الزاهرة الأصيلة قد تتعرض للانهيار على يد جماعات جديدة أكثر قوة وحيوية واندفاعا وإن كانت أقل تحضرا. أي أن معيار التفوق في رأيه لم يكن حاسما في معركة البقاء، وإنما يفوقه فعالية معيار القوة الكفيل بفرض السيطرة العسكرية والسياسية.
- يلمس ماكيافيللي وترا حساسا من أوتار لعبة القوة في النظام السياسي فقد يتم الاستيلاء على السلطة بسهولة نسبية بفعل قدرة الزعيم أو بسبب السخط الذي يعتمل في نفوس المحكومين. لكن تظل الصعوبة متمثلة بعد ذلك في كيفية الاحتفاظ بهذه السلطة الجديدة في مواجهة بقايا الحكم السابق، أو عدم الولاء الكامل من جانب أتباعه، أو ظهور اللامبالاة لدى الشعب عند التعرض لأزمة ما. إزاء كل هذه الاحتمالات، فإن الحاكم علاوة على ضرورة التودد إلى الشعب كما سيرد ذكره، يجب أن ينصرف اهتمامه بالدرجة الأولى إلى القوة المادية من رجال ومال للإبقاء على وجود نظام حكمه وللاحتفاظ بسلطته السياسية.
- على صعيد الدعوات الدينية الجديدة، تعتبر القوة عاملا حاسما أيضا. ويقارن ماكيافيللي بين الدعوات الدينية التي يقوم بها أنبياء مسلحون وكيف ينجحون في تثبيت أركان عقائدهم بعكس الفشل الذي يواجهه الأنبياء غير المسلحين. ولا يقلل من أهمية رأيه هذا اهتمامه أيضا بعامل الظروف أو الفرص الملائمة أو الحظ الذي تردد في كثير من مناقشاته. فهذا المصطلح .Fortune)

١١- المطارحات، الكتاب الأول، الفصل ٢، ص ٢١٨ - ٢٢٠.

James L. Wiser: Political Philosophy, A History of the Search for Order, Englewood Cliffs, New Jersey 1983, pp. 138-140. Nelson, pp. 105, 116. Barker, p. 15.

(Fortuna) وهـو المـرادف الـزمني لمفهوم القدر والعناية الإلهية لدى المسيحيين والمؤمنين عموما، لم يقصره في كتاباته على أصحاب الدعوات الدينية فقط ، وإنما ورد أيضا في معرض حديثة عن أهمية مثل هذه الظروف في ضمان نجاح مؤكد لكفاءات وقدرات الزعماء والأمراء الذين يقومون بجليل الأعمال. هكذا حالف التوفيق موسى (ع) لأن دعوته صادفت بني اسرائيل وهم في أسوأ حالات مهـانتهم من اضطهـاد المصـريـين فتـولدت لديهم الرغبة في اتباعه للنجاة من العبودية. وهذا أيضا رومولوس الذي اضطر لمغادرة ألبا وساعدته الظروف على إنشاء دولة روما وعلى أن يصبح ملكا عليها، وكذلك كورش الذي صادف نقمة الفرس على إمبراطورية الميديين.

- ممارسة الحكام للقوة ضرورية كذلك لفرض الشرائع والقوانين سواء كانت تعاليما دينية أو قواعد مدنيـة. للتـدليـل على صحـة رأيـه أشـار ماكيـافيللي إلى تجارب موسى مع اليهود وكورش مع الفـرس ورومـولـوس مع الـرومـان. ثم أعطى دليلا معاكسا لحاكم آخر افتقر إلى التزود بوسائل القـوة والمنعـة ففشـل في فرض قوانينـه الجديدة على الجماهير التي بدأت تفقد ثقتها فيه ولم يحتفظ حتى بولاء المخلصين له. يقول ماكيافيللي في كل ذلك :

« إن أصعب شيء في التنفيذ وأكثره تعرضا للفشل . . . هو إقامة نظام جديد للأمـــور». إن المجـددين والمصلحـين: «إذا استطـاعـوا الاعتـماد على قوتهم وتمكنـوا من استخـدام القـوة، فإنهم ينـدر أن يمنـوا بالفشل». «تختلف طبيعة الشعـوب، وقـد يكـون من السهل إقناعها بأمر من الأمور، ولكن من العسير جدا، إبقـاؤهـا على هذا الاقتنـاع، ولهـذا أصبح من الضروري فرض الأمور عليهـا، حتى إذا توقفت عن الاقتنـاع أرغمت عليـه بالقـوة». «إن إزدراء فن الحـرب هو السبب الـرئيسي في ضيـاع الـدول وفقـدهـا، وإن التمـرس فيـه وإتقـانـه، هو السبيـل إلى الحصـول على الدول والإمارات» «من يستطيعون المحـافظـة على مراكـزهم هم أولئك الذين يملكون الكثير من الرجال والمال، ويستطيعـون حشـد جيش كاف ويصمدون في الميدان ضد كل من يهاجمهم» «وهكـذا أثبتت الأيـام أن الأنبيـاء المسلحـين قد احتلوا وانتصـروا بينـما فشـل الأنبياء غير المسلحين . . . ولو كان موسى وكورش ورومولوس غير مسلحين لما استطاعوا إرغام الناس على احترام الشرائع التي سنّوها. فقد رأينا في عصرنا الحاضر سافونا رولا يفشل فشلا ذريعا في قوانينه الجديدة . . . إذ لم تتوافر لديه الوسائل»[١٢].

---

١٢ ـ الامير، الفصول ٦، ١٤، ١٩، ١٠. ص ٨٢، ٨٣، ١٣١، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٧، ١٠٩.

- ملاحظة أخيرة على مفهومه للقوة هي أنه لم ينصح باستخدام القوة المجردة بأي ثمن أو بدون ضوابط وإنما أعطى نموذجين ليشرح رأيه. في النموذج الأول قارن بين موسى وأجوثوكلس، ورغم أن كليهما قد استعمل وسيلة القوة وانتصر فشتان بين الأسلوبين. لقد انتصر موسى بوساطة القوة وبفضائله. بينما انتصر أجوثوكلس بوساطة القوة أيضا ولكن مع استخدام القسوة المفرطة. لهذا فقد رأى أن موسى جدير بالتكريم والاقتداء، بينما يستحق الآخر الادانة والنسيان. في النموذج الثاني، أعطى ماكيافيللي عدة أمثلة على قادة عسكريين ومغامرين وصلوا إلى الحكم بالاغتصاب فأطلق على الفصل الذي يبحث في ظاهرتهم في كتاب الأمير: «هؤلاء الذين يصلون للإمارة عن طريق النذالة». ثم أوضح كيف أنهم في استيلائهم على السلطة باستخدام القوة لم يتورعوا عن اقتراف أبشع الجرائم.

> **« لا يمكننا أن نطلق صفة الفضيلة على من يقتل مواطنيه، ويخون أصدقاءه، ويتنكر لعهوده، ويتخلى عن الرحمة والدين. وقد يستطيع المرء بوساطة مثل هذه الوسائل أن يصل إلى السلطة ولكنه لن يصل عن طريقها إلى المجد»[١٣]**

ثالثا : مؤهلات وصفات الحاكم :

يعلق ماكيافيللي أهمية كبيرة على قدرات ومواهب الحاكم أكثر من الاعتماد على الحظ أو حُسْن الطالع. ورغم أن الحكام يواجهون مصاعب جمة في الاستيلاء على السلطة وبسط سيطرتهم فإنه بفضل كفاءتهم يستطيعون الاحتفاظ بهذه السلطة. وقد تناول في تعداده لهذه المواهب خمس صفات هي: إجادة فن الحرب، الخشونة والشجاعة، إعمال العقل، الاعتماد على النفس، القدرة على استمالة الشعب.

- انسجاما مع منظوره العام عن دور القوة في بناء الدولة والاحتفاظ بالحكم فإن ماكيافيللي لم يتصور عملا أكثر أهمية وخطورة للحاكم من إتقان الحرب وفنونها ومداومة التفكير فيها وتدريب خاصته وجنوده على خوضها والاستعداد الدائم لمفاجآتها.
- الصفة الثانية هي أن مثل هذا الانشغال الدائم يتطلب نوعا مغايرا من الحياة عما اعتاد عليه الحكام الآخرون الذين يخلدون إلى الراحة والخمول وحياة الملذات فيبتعدون تدريجيا عن مقتضيات الحياة العسكرية. لهذا فهو ينصح الحاكم بألا ينصرف ذهنه عن شؤون الحرب حتى

١٣- الأمير، الفصل ٨، ص ٩٨.

في أوقات السلم لكي لا يأخذه خصومه على حين غره. لتحقيق ذلك، على الحاكم أن يعود نفسه على حياة الخشونة بممارسة الصيد والإكثار من ارتياد كافة مناطق بلاده ليدرس على الواقع طبيعة جبالها ووديانها ومياهها حتى يكون أقدر على الدفاع عنها والاحتفاظ بسلطته في مواجهة الطامعين فيها.

- لكن الحاكم ليس عضلات فقط وإنما أيضا إعمال للعقل ورجاحة في الفكر واستفادة من تجارب الممالك السابقة. هذه هي الصفة الثالثة، ووسيلة إجادتها في رأيه هي قراءة التاريخ وفهم أسباب انتصارات وهزائم الزعماء المشهورين ليستفيد من العبر والدروس التي أدت إلى فوز من انتصر وتجنب أخطاء من هزم. ولعل خير ما يجمع بين مؤهلات الشجاعة والخشونة والعقل تلك النصيحة التي أسداها إلى الحاكم بأن يكون قويا ماكرا في نفس الوقت. أي أن يحاول الجمع بين صفات القوة في الأسد وسعة الحيلة في الثعلب، لأن الأسد رغم شجاعته وقوته الكبيرة لا يستطيع تفادي الشراك المنصوبة له، بينما الثعلب لضعفه لا يستطيع حماية نفسه من الذئاب. يتحتم عليه إذن «أن يكون ثعلبا ليميز الفخاخ وأسدا ليرهب الذئاب».

- ثم يؤكد في الصفة الرابعة على ضرورة اعتماد الحاكم على نفسه وعلى قواته العسكرية التي تتألف من مواطنيه أو ممن يعتمدون عليه. وإذا لم يفعل ذلك فهو إنما يترك أموره للظروف ولضربات الحظ.
- حول الصفة الخامسة وهي القدرة على استمالة الشعب فقد تحدث عنها في مواطن كثيرة من كتابيه نخص منها بالذكر الفصل التاسع من كتاب الأمير، والفصل العاشر من الكتاب الأول في المطارحات. ونظرا لأهمية هذه الصفة لنظام الحكم عامة فسنناقشها بتفصيل أكبر فيما بعد ونكتفي هنا مؤقتا بإزالة لبس يقع فيه بعض الكتاب عندما يفسرون آراء ماكيافيللي حول الشعب تفسيرا يجانبه الصواب وخاصة القول بأنه حذر من مغبة الاعتماد عليه. خلافا لذلك فقد أورد ماكيافيللي كيف أن نابيس أمير اسبرطة نجح في الاحتفاظ بحكمه بعد أن تغلب على حصار كبير شاركت فيه جيوش كل المدن اليونانية علاوة على جيش أحد المدن الرومانية وأنه ما كان لينجح في ذلك لو كان الشعب معاديا له. واختتم هذا الدليل بمناشدة الحاكم عدم الاستماع إلى ما أسماه ماكيافيللي بالمثل التافه المستهلك الذي يقول بأن من يبني (يعتمد) على الشعب، إنما يبني على أساس واه من الطين. فيما يلي مجمل نصوص أقواله حول مؤهلات وصفات الحاكم:

« إن الحرب هي الفن الوحيد الذي يحتاج إليه كل من يتولى القيادة . . وكثيرا ما يرى الإنسان أن الأمير الذي يفكر بالترف أو الرخاء أكثر من تفكيره بالسلاح يفقد إمارته» . «فعلى الأمير أن يشغل وقته باستمرار في الصيد وأن يعود جسمه على المشاق وأن يدرس في غضون ذلك طبيعة البلاد» . «أما بالنسبة للعقل، فعلى الأمير أن يقرأ التاريخ وأن يدرس أعمال الرجال البارزين . . . ويتفحص أسباب انتصاراتهم وهزائمهم . . . » «لذا يتحتم عليه أن يكون ثعلبا ليميز الفخاخ وأسدا ليرهب الذئاب» . «إن الأمير الذي لا يعتمد على قواته الخاصة لا يشعر بالسلامة والطمأنينة» . «إن من الضروري لكل أمير أن يكسب صداقة شعبه وإلا فإنه لن يجد أي ملجأ له في أوقات الشدة» . [١٤]

رابعا : الإنسان خيّر أم شرير ؟

يمكن اعتبار بعض كتابات ماكيافيللي إسهاما في الجدل الطويل حول السؤال الخالد : هل الإنسان خيّر أم شرير؟» لفهم موقفه الحقيقي من هذه القضية ، لابد من دراسة آرائه في كل من الأمير والمطارحات . فالمأثور عنه قوله :

« وقد يقال عن الناس بصورة عامة أنهم ناكرون للجميل، متقلبون مُراءون، ميالون إلى تجنب الأخطار، شديد والطمع . وهم إلى جانبك طالما أنهم يستفيدون منك» . [١٥]

ففي أي ظروف انتهى إلى هذه المفاهيم؟ وهل أصدر تلك الأحكام باطلاق أم قصد بها فئات اجتماعية معينة؟ لشرح خلفية الموضوع، هناك عدة ملاحظات . إن استهلاله للمناقشة بعبارة «وقد يقال» ، علاوة على طريقة طرحه لتلك الأحكام والتي سنتناولها بالشرح فيما يلي، توضح أنه كان بصدد الرد على مفاهيم معينة سائدة من خلال تحليله للعلاقات المتبادلة بين الفئات المتصارعة ومدى تأثرها بالظروف الواقعية السياسية والاجتماعية التي درسها أو شاهدها .

الملاحظة الثانية ، هي أن الصراع القديم منذ اليونان والرومان كان يكمن خلف كثير من

---

١٤ ـ الأمير، الفصول ١٤ ١٣ ٩ ١٨. ص ١٣٠ ـ ١٣٤، ١٤٨، ١٠٦.

Strauss, Cropsey, pp. 276, 277.

١٥ ـ الأمير، الفصل ١٧، ص ١٤٤.

حجج وكتابات ماكيافيللي، ذلك الصراع الذي لم يهدأ بحثا عن إجابات لأسئلة مُلحة مثل: من هو الأحق بالحكم، الفرد أم الأرستقراطية أم الشعب؟ من الذي يتمتع بالحقوق والحريات؟ أي الفئات الاجتماعية أقدر على حمايتها، وعلى ضمان الاستقرار السياسي؟ لقد عقد ماكيافيللي مقارنات مستفيضة بين النظام الأرستقراطي القديم في اسبرطة وبين حكم الشعب الذي عرفته روما لبعض الوقت لمعرفة أيهما أقدر على صون الحريات. وقد خلُص إلى القول بأنه إذا تم تحكيم العقل والمنطق فإن كلا من النظامين سيجد حججا تؤيد دعواه بأنه الأقدر. أما إذا كان التقويم سيتم على أساس النتيجة فإن الفوز سيكون حليف دعوى النبلاء بأن النظام الأرستقراطي هو الأقدر لأن حرية اسبرطة دامت مدة أطول من حرية روما.[١٦]

الملاحظة الثالثة هي حول آرائه في الثورة الشعبية الكبيرة التي اندلعت في روما ضد استبداد النبلاء ومحاولتهم الاتفاق مع القنصلين الجديدين بعد انتهاء عهد الملوك الترقونيين للاستئثار بالسلطة واستبعاد ممثلي الشعب كما سيرد ذكره في دراستنا لمقر السلطة السياسية. وقد ذكر في معالجته كيف أن الخوف من ضياع كل امتيازاتهم اضطر النبلاء في مجلس الشيوخ إلى التسليم للشعب بحق المشاركة في الحكم، وأن الآراء قد انقسمت بشدة حول هذه الواقعة. ثم كشف عن موقف مناصر للشعب تجلى في تأييد المطالبة بحقه في التمثيل، ونعي على نقاد التجربة الجمهورية مغالاتهم في التهجم على الثورة الشعبية ونتائجها.

استنادا إلى هذه الخلفية، وبمراعاة الدقة في نسبة أقواله إلى مراحلها الزمنية وأُطرها الاجتماعية، نرى تعذر الاقتناع بأنه كان يرى أن الناس بصورة عامة ناكرون للجميل... إلخ، على النحو الذي اقتبسناه أعلاه، وإلا لوقع في تناقض معيب. فإذا كان قد ناشد الحاكم بالمحافظة على ولاء وصداقة شعبه وعدم الإصغاء للمثل التافه القائل بأن من يعتمد على الشعب إنما يعتمد على أساس واه من الطين (آخر البند السابق ثالثا)، وإذا صدقنا جدلا بأنه كان يرى أن الصفات السيئة تنطبق على الشعب بأجمعه، فكيف إذن ينصح الحاكم بالاعتماد على منافقين طامعين ناكرين للجميل ينتظرون الفرصة الملائمة للانقضاض عليه، وهو المعروف بحرصه على الإرشادات لتثبيت أركان الحكم؟.

- لتفسير موقف ماكيافيللي من هذه القضية، نقترح فرضين نمهد لأولهما بالاشارة إلى تعليقه على الكتاب السياسيين الذين حضّوا على اعتبار الناس جميعا من الأشرار. لكنه عندما طبق خبرته التاريخية اختلف مع هذا الرأي واختص فئة النبلاء بنوازع الشر مستشهدا على ذلك بما كشفوا

١٦ ـ المطارحات، الكتاب الأول، الفصل ٥، ص ٢٢٩.

عنه من كراهية واضطهاد للشعب ومحاولة لوراثة التركة بعد انتهاء عهد هؤلاء الملوك . لهذا انتقد أولئك الذين ظنوا أن معاملة النبلاء الحسنة للشعب في عهد الملكية كانت دليلا على تخليهم عن غطرستهم . خلافا لذلك ، اعتبر ماكيافيللي أن هذا السلوك تعبير عن النفاق ومحاولة إخفاء أطماعهم خشية أن يؤدي القمع إلى انضمام الشعب إلى الملك وتوحيد المواجهة ضدهم مما يهدد مصالحهم . فلما انتهى النظام الملكي وزال خوف النبلاء من مغبة الكشف عن أهدافهم باشروا قمع الشعب وسوء معاملته .

« كانوا يخشون أن يؤدي سوء المعاملة إلى قيام المودة بين الشعب والملوك . . . ولم تكد مخاوف النبلاء تزول حتى بدأوا ينفثون ماكانوا يضمرونه من سموم كراهيتهم للشعب وشرعوا يضطهدونه بمختلف الوسائل المتوفرة لديهم . ولعل هذا يثبت ما سبق لي قوله من أن الناس لا يفعلون الخير إلا إذا اضطروا إلى فعله بدافع الحاجة ، وعندما تتاح لهم فرصة العمل كما يشاؤون . . . فان الاضطراب والفوضى يسودان» . (١٧)

أدلى ماكيافيللي بآراء مماثلة في حق النبلاء عند عقد مقارنات ثلاث بينهم وبين الشعب بحث فيها أي الطرفين أقرب إلى فعل الشر. ورد ذلك في محاولة استقصاء أيهما أقدر على حماية الحرية إذ لاحظ أن النبلاء ينزعون بشدة نحو التحكم في الآخرين ، في الوقت الذي تقتصر فيه محاولات الجماهير الشعبية على مجرد الإفلات من الوقوع تحت السيطرة والقهر. لهذا قال إن تلك الجماهير أحرص على الحرية لأن أملها في اغتصاب السيطرة على الآخرين أضعف من أمل الطبقة العليا في الاستحواذ عليها وممارستها .

في المقارنة الثانية ، حاول تحديد أي الطرفين أكثر اندفاعا وراء خلق الفتن ، هل هم الذين يملكون أم الذين لا يملكون؟ لقد عبر عن رأيه هنا أيضا بأن من يملكون هم المسؤولون عن الاضطراب وعدم الاستقرار لاعتقادهم بعدم القدرة على الاحتفاظ بما لديهم إلا بالحصول على المزيد منه ولو على حساب الآخرين . حول هاتين المقارنتين يقول :

« إذا غدت الجماهير حارسة للحرية . . . ستكون أشد عناية بها . إذ أن تعذر اغتصابها للسلطة يدفعها إلى الحرص على عدم السماح للآخرين بهذا الاغتصاب» . «وأثيرت أثناء المحاكمة قضية الذين (يملكون) والذين

---

١٧ ـ المصدر السابق، الفصل ٣، ص ٢٢٤.

(لايملكـون) وأي الفـريقين أكثر طموحا . . وتنجم مثل هذه الاضطرابات في الحقيقة وعلى كل حال عن الذين (يملكون) . . . إن من بيدهم الشيء الكثير يستطيعون إحداث التبدلات التي يريدونها بسرعة أكبر وفعالية أشد» . (١٨)

في المقارنة الثالثة ، ناقش مواقف الطرفين عندما بحث عامل الرضا كأساس مهم من أسس السلطـة السيـاسيـة بغض النظـر عن شكـل نظام الحكم . وقد كان صريحا في القول إن الأمير إذا سعى لإرضـاء شعبـه فإن ذلـك لن يلقي قبـولا لدى النبلاء لتعارض تلك السياسة مع مصالحهم . لهذا استنتج ماكيافيللي أن السياسة التي يمكن أن تنال تأييدهم هي الإضرار بمصالح الشعب .

« ليس في الإمكان إرضاء النبلاء باتباع العدالة وعدم إيقاع الأذى بالآخرين ، بينما يسهل إرضاء جماهير الشعب بهذه الطريقة . إن أهداف الشعب أكثر أمانة ونبـلا من أهـداف النبـلاء ، فهؤلاء يريـدون أن يقهـروا الشعب ، بينـما يريد الشعب مجرد وقاية نفسه من الاضطهاد» . (١٩)

توضـح هذه الأمثلة التي استقـاهـا ماكيـافيللي من تطور الصراعات في الحضارة الرومانية أنه عنـدمـا استعـرض نوازع الشـر لدى الإنسـان لم يتحدث عنها بإطلاق وإنما قرنها في أكثر من موضع ومنـاسبـة بفئـة النبـلاء التي استأثـرهـا أكثـر من غيرهـا بهذه النـوازع والتي أرجعها إلى منافساتهم وتطلعاتهم السياسية دفاعا عن مصالحهم ، تلك المصالح التي تولد الأنانية والاستعلاء والتحفز العدواني .

- الفـرض الثـاني الذي يمكن أن يفسر موقف ماكيافيللي من قضية «الإنسان خيِّر أم شرير» يمكن استخـلاصـه من المقـارنـة التي عقدها بين ما أسماه النظم السياسية الصالحة والنظم الاستبدادية التي عرفتها روما . من الأنظمة الصالحة التي أشار إليها تلك التي حكمها تيتوس ونيرفا وهادريان وماركوس ، وهي نظم اشتهرت بتطبيق دساتير وقوانين اهتمت بالمصلحة العامة فساد الاستقرار وعمّ الـرخـاء إلى درجـة أن هؤلاء الأباطرة صاروا في غير حاجة إلى تشكيل حرس إمبراطـوري لحمايتهم اكتفـاء بحـالـة الـرضا وحب الشعب لهم . أما الأنظمة الاستبدادية كتلك التي حكمها

١٨ـ المصدر السابق، الفصل ٥، ص ٢٢٩، ٢٣٢.

١٩ـ الأمير، الفصل ٩، ص ١٠٤.

يلاحظ أن عنوان هذا الفصل بالنص الإنجليزي أدق وهو الإمارات الدستورية وليس المدنية، كما ورد بالنص العربي. cf. The Prince, p.70.

كاليغولا ونيرون، فإن الجيوش لم تُجدهم شيئا في الإفلات من مصيرهم المحتوم بسبب سياستهم التي ولدت السخط والمقاومة. في كل من هذين النمطين من الحكم إختلف تأثير الأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة على المواطنين وعلى ما اكتسبوه من خلال الخير أو الشر. إستطرادا من ذلك، يمكن افتراض أنه كان يرى أن للأوضاع السياسية والاجتماعية الملائمة في النمط الأول إنعكاسات حسنة على سلوكيات المحكومين. بينما تُعزى السلوكيات الشريرة إلى الأوضاع المعاكسة في النمط الثاني. يثبت صحة هذا الافتراض قول ماكيافيللي :

« لو أمعن الأمراء النظر في تاريخ هؤلاء الأباطرة لاتخذوا منه عبرة واضحة وجعلهم يتعلمون التمييز بين الطرق المؤدية إلى الشهرة والطرق المؤدية إلى العار» . «تتضح من قراءة تاريخ هؤلاء الأباطرة الأسس الصحيحة التي يجب أن تقوم عليها الممالك الصالحة . . . سيجد (أي أمير) في الفترة التي كان يحكم فيها أمراء صالحون . . . عدم وجود الرذائل والشهوات والرشوة» . «أما إذا تطلع . . . إلى الأوقات التي حكم فيها الأباطرة الآخرون فسيجدها وقد تخبطت في الحروب وتمزقت بالخلافات . . . والطقوس الدينية وقد فسد أمرها، وانتشرت الدعارة . . . وسيجد المجرمين يكافأون . . . »[٢٠]

الخلاصة هي أن دراسة المقارنات العديدة التي اعتمدنا عليها في وضع هذين الفرضين، جنبا إلى جنب مع كتابات ماكيافيللي الأخرى حول أسس السلطة السياسية (في المبحث التالي) يمكن أن تكشف لنا موقفه من قضية الخير والشر في الإنسان. فالنظم السياسية المستقرة التي تستند أسسها إلى دساتير وقوانين تستهدف المصلحة العامة حقا، لم يرد بشأنها في كتاباته ما يدل على معاناتها من سلوكيات أنانية أو شريرة. خلافا لذلك، فإن النظم الاستبدادية التي تستند سلطتها إلى أسس مختلة، تتعثر أوضاعها وتؤدي الصراعات فيها إلى خلل اجتماعي عام وانقلاب في المعايير بالصورة المزرية التي يصورها الاقتباس السابق. في مثل هذه الظروف السياسية والاجتماعية، يمكن الحديث عن الطمع والنفاق ونكران الجميل كصفات عامة يعاني منها أفراد مثل ذلك المجتمع أكثر منها سمات شخصية لصيقة بالإنسان كإنسان. وعلى ضوء هذين الفرضين معا، يمكن إعادة النظر في القراءات المتسرعة والأحكام الجاهزة التي دمغت منظور ماكيافيللي للناس عامة كأنانيين متقلبين، دون تحديد للفئة الاجتماعية المقصودة أو إدراك للظروف التي يمكن أن تفرز مثل تلك السلوكيات .

٢٠ ـ المطارحات، الكتاب الأول، الفصل ١٠، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٨.

خامسا : الملكية الفردية :

نصح ماكيافيللي الحاكم في كتاب الأمير بعدم الاعتداء على ممتلكات الآخرين أو مصادرتها بسبب ما يتركه ذلك من ندبات غائرة في نفوس أصحابها لا يستطيع الزمن إزالتها. ويبالغ في التحذير فيقول إن الفرد قد ينسى وفاة عزيز لديه بعد فترة ما، ولكنه لن ينسى أبدا ضياع ممتلكاته. وللحصول على فهم متوازن لموقفه من موضوع الملكية، يحسن ربط تلك النصيحة بما ورد في كتابه الآخر المطارحات حيث بحث ذلك الموضوع ضمن فصل ناقش فيه إمكانية إقامة نظام حكم في روما يقضي على المنازعات بين الشعب والنبلاء. ونظرا لأنه قد عبّر في أكثر من مناسبة عن إعجابه واقتناعه بالنجاح والاستقرار اللذين حققهما نظام الحكم في اسبرطة طيلة ثمانمائة عام، فان إشارته لموقف ذلك النظام من موضوع الملكية يحمل مغزى خاصا. فقد عزا ماكيافيللي الطاعة والاحترام اللذين حازتهما قوانين اسبرطة إلى ضمان هذه القوانين للمساواة في الملكية دون فرض المساواة بين الناس في مراتبهم الاجتماعية مع الحرص على تحقيق العدل بين المحكومين.

« ولكن عليه (الأمير) قبل كل شيء أن يمتنع عن سلب الآخرين ممتلكاتهم، إذ من الأسهل على الإنسان أن ينسى وفاة والده من أن ينسى ضياع إرثه وممتلكاته». «ولما كانت هذه القوانين تفرض طاعتها واحترامها، فقد بددت جميع أسباب الاضطراب، مما أدى إلى أن يعيش الاسبارطيون موحدين وفي وئام مدة طويلة من الزمن. ويعزي السبب في هذا إلى أن قوانين ليكيرغوس ضمنت المساواة في الملكية دون أن تصر كثيرا على المساواة في المراتب. وكان الجميع يشتركون أيضا في حياة الفقر على قدم المساواة». «. . . فقد رأوا (ملوك اسبارطة) أن الطريقة المثلى للحفاظ على مراكزهم هي حماية العامة من الظلم». [٢١]

٢١ ـ الأمير، الفصل ١٧، ص ١٤٤، ١٤٥. المطارحات، الكتاب الأول، الفصل ٦، ص ٢٣٤، ٢٣٥.

المبحث الرابع
ماكيافيللي والنظام السياسي

عالج ماكيافيللي في مواطن متناثرة من كتابيه بعض المرتكزات المهمة للنظام السياسي وخاصة مقر السلطة السياسية، والأسس التي تقوم عليها تلك السلطة. وسنتناول بالتحليل ما ورد بشأنهما في هذين الكتابين لتيسير الدراسة المنهجية لفلسفته السياسية.

سبقت الإشارة إلى إعجاب ماكيافيللي بالنمط التاريخي للنظام الجمهوري الذي ساد روما لتوفيره قدرا كبيرا من الحريات والأمن والنظام والحياة المدنية المستقرة. كما أن الأوضاع المتردية التي عاصرها في إيطاليا من حيث اضمحلال مشاعر الولاء السياسي واختفاء الفضائل وانتشار الفساد أقْنعته باستحالة بناء نظام حكم شعبي، وأن الملكية المطلقة هي الحل الأنسب لظروف إيطاليا من أجل مواجهة تلك الأوضاع. مع ذلك لم ينصح باستمرار فرض هذا النمط الأخير بصفة دائمة وإنما كمجرد مرحلة علاجية. لقد كان سبب تفضيله للنظام المختلط في ظل الجمهورية يرجع إلى قبول هذا النظام بتمثيل مصالح كل من الشعب والنبلاء بطريقة تجعل من الممكن موازنة تلك المصالح لبعضها البعض كأفضل وضع يضمن استمرار التمسك بالحرية. من المحتمل أيضا أن يكون رد فعله كمفكر تجاه هذين النظامين ومفهومه لواجبات كل فرد إزاءهما هو ما دفعه إلى تأليف كتابيه الشهيرين. فقيام جمهوريات حرة على هذه الصورة وتأمين استمرارها يجعل المهمة الأولى تعليم المواطن الفضائل المدنية حتى يتفهم المبادىء والأسس التي تقوم عليها الدولة فيُؤثرها بولائه، وهذا هو ما تناوله كتاب المطارحات. بينما في غياب هذه الظروف وعدم وجود نظام جمهوري، تكون المهمة الأولى هي البحث عن زعيم سياسي قادر على بناء النسق البديل أي الحكم المطلق «كمرحلة» يمكن بعدها إقامة النظام الجمهوري، وهذا هو موضوع كتاب الأمير. ولعل من الأفكار المثالية القليلة التي عبر عنها هي مقولته عن الحكم المطلق واعتباره فترة مؤقتة يمهد فيها الأمير طريق إنشاء الجمهورية ثم يتنازل «طواعية» عن سلطاته ومنصبه كما يشير المثال التاريخي للزعيم الروماني رومولوس. فهل كانت تلك الآراء انعكاسا للأوضاع المتردية التي كانت تسود إيطاليا آنذاك؟ وهل كان توقعه المثالي ذاك يكمن خلف مناشدته العاطفية لحاكم فلورنسا باسم قيم الفروسية لينقذ إيطاليا ويوحّدها؟.

أولا : بيد من تكون السلطة السياسية العليا ؟

هنـاك نمطـان رئيسيـان من نظم الحكم أشـار إليهـما ماكيـافيللي في المطارحات، ولكل منهما أشكال متعددة، فالنمط الأول يكون مقر السلطة السياسية فيه بيد حاكم طاغية، أو أقلية مستبدة، أو أغلبيـة فوضـويـة وكلها أشكال سيئة للحكم. والنمط الثاني يتوزع مقر السلطة السياسية فيه بيد أكثـر من جهـة كما في الإمـارة، وحكومة النبلاء (الأرستقراطية)، وحكومة الشعب (الديمقراطية). تلك الثلاثة الأخيرة وإن كانت حسنة بطبيعتها على حد قوله، إلا أنه يسهل إفسادها فتتحول من الإمارة إلى الطغيان، أو من حكومة النبلاء إلى حكم الأقلية، أو من حكومة الشعب إلى الفـوضى. [٢٢] ومـع أن ماكيافيللي قد يكون معتمدا في جانب كبير من هذا التصنيف على فلاسفة السياسة اليونان، فإن التحليل التالي سيهتم بتتبع كيفية تطبيقه لمفاهيمه السياسية ومنهجه (المبحثين السابقين) في الكتابين معا.

سنبحث في الأمـير عن الظـروف والأهـداف التي رأي أنهـا قد تستدعي الأخذ بنظام حكم مطلق تؤدي تجاوزاتـه إلى انتهـاك حريـات الشعب. في المطـارحات، وتجاوبا مع الجهود المعاصرة لإعـادة قراءة كتـابـاتـه وتفسـير آرائه بعيدا عن التحيز التقليدي الموروث، سيتوخى التحليل أيضا التحقق مما إذا كان ماكيافيللي نصيرا متحمسا للحكم المطلق بأي ثمن أم أن استشهاده بالتجربتين التـاريخيتـين لرومـا واسـبرطة في كتابه هذا كان يستهدف طرح مزايا نمط آخر للحكم يكون فيه مقر السلطة السياسية في أيد متعددة.

- خصص ماكيـافيللي فصـلا بأكمله في المطـارحات وفصلين آخرين في الأمير ليشرح النمط الأول من الحكم حيث أكـد أنـه يتعـين على من يتصـدى لتأسيس حكـومة جديدة أو إصلاح حكومة قائمـة أن يتجـاهـل مؤسساتها القديمة، وأن «يكون صاحب السلطة المطلقة»، وألا يتراجع في سبيـل ذلـك عن تحمـل وزر بعض السيـاسـات والأفعـال غير المقبـولة جماهيريا وأخلاقيا. هذه القاعدة في رأيه واجبة التطبيق سواء أكانت الحكومة المستهدفة أو المطلوب إصلاحها جمهورية أم ملكيـة. ورغم أنـه كان يرى أفضليـة أن يكون الحاكم رحيما وليس قاسيا على المحكومين، وأن

٢٢ـ المطارحات، الكتاب الأول، الفصل ٢، ص ٢١٧، ٢١٨.
سنعتمد بالدرجة الأولى على كتابي ماكيافيللي لتحليل آرائه في النظام السياسي. مع ذلك يمكن لمن يريد الاستئناس بتحليلات أو وجهات نظر أخرى أن يراجع المصادر التالية:
Sheldon S. Wolin: Politics and Vision, Continuity and Innovation in Western Political Thought, London 1960, p. 231. Wiser, 143. Nelson, pp. 102-104, 118, 121. Foster, pp. 278, 279. Hacker, pp. 171,172. Strauss, Cropsey, pp. 278 ff.

يكون محمود الصفات صادق الوعد، فإن الظروف القاهرة قد تضطره لغير ذلك .

من هذه الظروف ما سبقت الإشارة إليه من التجاء الحاكم إلى أفعال استثنائية في حالات تأسيس الدولة أو تحقيق وحدة الشعب أو فرض النظام وضمان الولاء. عندئذ عليه ألا يكترث بتوجيه تهمة القسوة إليه، وإذا لم يستطع الجمع بين حب الناس وخوفهم، فمن الأفضل أن تؤدي سياساته إلى أن يخافوه لا أن يحبوه. يعلل ذلك بقوله إن الحب يرتبط بسلسلة من الالتزامات التي قد تتحطم إذا وجد الناس بسبب أنانيتهم أن تحطيمها يخدم مصالحهم، بينما يرتكز الخوف على الخشية من العقاب وهي خشية قلما تخفق. وخلافا لما كان يتمناه من صفات حميدة يجب أن تتوافر في الأمير، فإنه يلاحظ أن تجارب عصره أثبتت أن الحكام الناجحين لم يهتموا كثيرا بالوفاء بعهودهم .

> **« من النادر إن لم يكن من المستحيل أن تقوم حكومة . . . على شكل منظم في مستهل عهدها . . . إلا إذا كان المشرف على عملية التأسيس أو التحول شخص واحد فقط . . . ترتكز على تفكيره وطريقته في العمل أية عملية تنظيم من هذا الطراز. على هذا فإن على المنظم العاقل للدولة . . . أن يحزم أمره ليكون صاحب السلطان الوحيد». «على الأمير ألا يكترث بوصمة القسوة إذا كان في ذلك ما يؤدي إلى وحدة رعاياه وولائهم . . . ذلك لأن الدول الجديدة تتعرض دائما لأخطار كثيرة». « . . من الأفضل أن يخافوك على أن يحبوك . . . ولا يتردد الناس في الإساءة إلى من يحبون، بقدر ترددهم في الإساءة إلى من يخافون» .** (٢٣)

- إن بقاء السلطة المطلقة في يد فرد واحد لا يمكن أن يستمر ليس لاعتبار أخلاقي وإنما لسبب عملي وسياسي بحت حذر ماكيافيللي من عواقبه إذ يقول إن الإنجازات التي يكون الحاكم قد حققها بتطبيق هذا الأسلوب المطلق لن تعمر طويلا إلا إذا انتقلت مهمة المحافظة عليها إلى مسؤولين كثيرين. لكن الأسلوب الذي يقترحه لذلك وهو التنازل الاختياري عن السلطة هو المثير للجدل. ورغم أنه يشير إلى واقعة تاريخية محددة حدثت في عهد رومولوس، فإنها لا تصلح كقاعدة عامة يقاس عليها. يقول في ذلك إن الزعيم المطلق الذي يؤسس جمهورية أو مملكة أو

٢٣ـ المطارحات، الكتاب الأول، الفصل ٩، ص ٢٤٩، ٢٥٠.   الأمير، الفصلان ١٧، ١٨، ص ١٤٢ ـ ١٤٤، ١٤٧، ١٤٨.

يقوم بإصلاح مدينة فإن :

« ما حققه لا يمكن أن يعمّر طويلا إذا ظل يرتكز على أكتاف رجل واحد، ولكنه قد يعمّر إذا قام الكثير على أمره» «وإذا وجد أمير. . . نفسه ملزما بالتخلي عن منزلته . . . فإن تخليه يعتبر عملا يستحق الثناء» .[٢٤]

- عالج ماكيافيللي في فصلين من المطارحات النمط الثاني من الحكم وعبر عن تفضيله للأسلوب الذي كان سائدا في روما أيام الجمهورية لأنه أتاح فرصة التعدد في مقر السلطة السياسية حيث شمل رموز فئات اجتماعية مختلفة طالما تصارعت على الاستئثار بالسلطة. وكمقدمة لدفاعه، أورد نماذج أخرى من مدن اليونان وخاصة اسبرطة وأثينا اللتين كانت تجربتهما السياسية قُدوة لكثير من الفلاسفة السياسيين ولشعوب المدن اليونانية والرومانية. وقد أظهرت تعليقاته تقديرا كبيرا لهاتين التجربتين وإن كان قد فضّل نموذج اسبرطة على أثينا لأن زعيمها ليكيرغوس استطاع أن يضع لها دستورا كفل الحياة الآمنة والاستقرار لشعب اسبرطة مدة ثمانية قرون. يعزو ماكيافيللي ذلك النجاح إلى توزيع ليكيرغوس مقر السلطة السياسية بين الملك والنبلاء والشعب حيث يقوم كل طرف من هذه الأطراف بمهام خاصة. وفي مقارنته بين اسبرطة وأثينا، كشف عن سبب تفضيله الأولى فقال إن المحاولات الدستورية المتتابعة التي قام بها حكام أثينا اهتمت بطرفين فقط من الأطراف الثلاثة المذكورة. ونعى على تجربة أثينا الديمقراطية أنها رغم وضعها لدساتير تحد من غطرسة الطبقة العليا وتطرف طبقة العامة، فإن تجربتها لم يطل بها العهد لإغفال سولون قوة النبلاء.

« لأن نظام سولون الديمقراطي لم يمتزج بسلطان الأمراء أو النبلاء»[٢٥]

إنطلاقا من هاتين التجربتين، شرح ماكيافيللي التطورات التي طرأت على مقر السلطة السياسية في روما، وكيف أنها كانت في البداية تفتقر إلى العديد من الهيئات اللازمة للإبقاء على مناخ الحرية لأن الملك لم يكن أمينا عليها. وبفقد الملك لمنصبه، انتخب مجلس الشيوخ قنصلين ليقوما بأعباء الملك ويتم اختيارهما كل عام. أي أن ما تمت التضحية به لم يتجاوز لقب الملك فقط لا صلاحياته الملكية. هكذا تمخض الصراع عن نمط جديد لمقر السلطة السياسية في جمهورية تقاسمه طرفان هما هيئة القنصلية الجديدة ومجلس الشيوخ .

يتتبع ماكيافيللي الصراعات التي أعقبت ذلك فيقدم تفسيرا سليما للأسباب التي حفزت

٢٤- المطارحات، الكتاب الأول، الفصلان ٩، ١٠، ص ٢٥١، ٢٥٩.

٢٥- المصدر السابق، الفصل ٢، ص ٢١٦، ٢٢١، ٢٢٢.

نبلاء مجلس الشيوخ على التراجع أمام الانتفاضات الشعبية، إذ أنهم خوفا من ضياع كل امتيازاتهم وافقوا أخيرا على إعطاء الشعب حصته في الحكم ممثلة في الهيئة الجديدة المسماة «التريبيون» أي المدافعين عن الشعب. بذلك توزع مقر السلطة السياسية بين هذه الأطراف الثلاثة واحتفظ كل من مجلس الشيوخ والقنصلية بصلاحيتهما وبالسلطة الكافية للإبقاء على مركز النبلاء في الجمهورية مما أشاع الاستقرار. ويكشف ماكيافيللي بعد مقارناته العديدة بين نظم الحكم القديمة عن تفضيله لأسلوب المشاركة في السلطات في هذا النمط الجمهوري بل ويسميه النظام المثالي الكامل الذي يعترف للشعب بنصيبه في الادارة والحرية .

« على ضوء ما ذكرت ، أرى أن جميع أشكال الحكم التي شرحتها سابقا ليست من النوع المرْضي أبدا، وذلك لأن عمر الحكومات الجيدة قصير، ولأن حياة الحكومات السيئة مليئة بالشرور والآثام. هذا هو السبب الذي يحمل المشرعين العقلاء. . . على اختيار بديل لها يتمثل في شكل من أشكال الحكم يشترك فيه الجميع . . . لأنه أكثر قوة وثباتا، إذ لو وجد حكم الأمراء والنبلاء والشعب في دولة واحدة، لاحتفظ كل من هذه الفئات لنفسه بحق مراقبة الفئتين الأخريين». «لقد أدى امتزاج العناصر الثلاثة . . . إلى قيام دولة مثالية كاملة». «فعلى النقاد أن يكونوا أكثر اقتصادا في البحث عن أخطاء الحكم في روما . . . فإذا كانت الفتن قد أدت إلى خلق فئة المدافعين عن الشعب (التريبيون)، فإن هذه الفتن تستحق الثناء إذ بالإضافة إلى إعطاء الجمهور فرصته في الإدارة عن طريق هذه الفئة، فإنها أصبحت الحارسة للحريات الرومانية».[٢٦]

ثانيا : أسس شرعية السلطة السياسية العليا :

بتحليل كتابات ماكيافيللي ، نلاحظ أن مصطلحات الدستور والقوانين والرضا قد تكررت مرارا في كتابيه، وهي مفارقة واضحة تقف على طرفي نقيض مع ما هو معروف عنه من تفضيل للقوة المجردة كأساس للسلطة السياسية. ففي كتاب الأمير بالذات، ناقش أهمية رضا المحكومين وصوره المتعددة، وعلاقة الحاكم برعاياه في حوالي عشرة مواضع مختلفة. كذلك تعددت الإشارة في

٢٦- المصدر السابق، الفصلان ٢ ـ ٤، ص ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٨.

المطارحات إلى الدستور والقوانين والرضا كأسس ضرورية للسلطة السياسية، وكضمان لاستقرارها في الممالك والجمهوريات على حد سواء. صحيح أنه اعتبر أن القوة المجردة هي أساس مشروع لسلطة الحاكم الذي يواجه واحدة من الظروف القاهرة التي درسناها في أول البند السابق، إلا أن ذلك يظل وضعا استثنائيا حذّر من مغبة استمراره حتى لا تضيع الإنجازات التي يكون الحاكم قد حققها في ظل تركيز السلطة بيده على نحو ما أسلفنا. ورغم تأكيدنا على الارتباط الوثيق بين تلك الأسس مجتمعة، فإنه لزيادة التوضيح سنتناولها في المناقشة التفصيلية ضمن تصنيفين، مع تتبع كيفية معالجته لدورها في المحافظة على أمن وبقاء النظام السياسي داخليا وخارجيا.

الأساس الأول: ذكر ماكيافيلي أن الدساتير والقوانين يمكن أن تبني عليها شرعية السلطة السياسية، وأعطى أمثلة على ذلك نظم الحكم التي اشتهرت بالعدل والاستقرار في التجربتين اليونانية والرومانية. فحكومة اسبرطة استندت إلى القوانين، فكانت حكومة ناجحة حققت للناس حياة الأمن والدعة وظلت قوانينها دون انتهاك مدة طويلة. بالمثل، لم يتغير أساس الحكم الدستوري في روما بعد انتهاء عهد الملوك الترقونيين كما سبقت الإشارة رغم استبدال منصب الملك باثنين من القناصل. أظهر هذا كما يقول ماكيافيلي «أن التنظيمات الأصلية للمدينة كانت في مجملها أكثر انسجاما مع دولة دستورية ذاتية الحكم منها مع دولة يسودها نظام الطغيان أو الاستبداد». ثم بحث الحالة الأخرى المغايرة ليبرز أن العبرة هي بالأساس السليم الذي يقوم عليه الحكم وليس بالشكل الذي يتخذه، أي سواء كان حكم الأرستقراطية كاسبرطة والبندقية، أو حكم الشعب كما كان في روما لبعض الوقت. الأدلة التي ساقها على ذلك هي أوضاع الرجال الذين أصبحوا ملوكا وأمراء في بلاد كانت جمهورية، والنجاح الذي حققه الأباطرة الذين سلكوا مسلك الأمراء الصالحين وحكموا «وفقا للقوانين» فاستحقوا الثناء، بعكس الأباطرة الآخرين الذين لم يقيموا سلطتهم على نفس الأسس الفاضلة.

> **« في وسعي أن أعرض تأييدا لما قلت عددا . . . من مؤسسي الممالك والجمهوريات الذين حملوا مسؤولية السلطة لوضع قوانين ترمي إلى الخير العام». «وتتضح من قراءة تاريخ هؤلاء الأباطرة الأسس الصحيحة التي يجب أن تقوم عليها الممالك الفاضلة . . . الأمير كان يشعر بالأمان والاطمئنان في حكمه لرعية لا تقل عنه أمانا واطمئنانا وفي عالم مُفعم بالسلام والعدالة . . . سلطة مجلس الشيوخ كانت تحترم . . . القضاة يلقون التبجيل . . . لا وجود للرذائل والرشوة . . . كل إنسان في هذا العصر الذهبي حر في اختيار الرأي**

الذي يريد الدفاع عنه . . . ». «أما إذا تطلع . . . إلى الأوقات التي حكم فيها الأباطرة الآخرون فسيجدها وقد تخبطت . . . في الحروب الأهلية والخارجية . . . وأن إيطاليا تعيش في ضنك . . . وتهدمت مدنها . . . وسيرى روما وقد أحرقت». [٢٧]

إذا كان اشتراط توفر الأساس السليم متوقعا في ظل هذه التجارب التي وردت بالمطارحات بحكم التوجه العام لذلك الكتاب، فإن الدليل الأقوى على خيارات ماكيافيلي بالنسبة للأساس الأنسب لنظام الحكم نجده في إحدى مناقشاته بكتاب الأمير حيث يقارن في فصل «الإمارات الدستورية» بين الحاكم الشرعي المطمئن إلى شعبه وكيف سيكتشف أنه قد أقام حكمه على أسس قانونية سليمة، وبين الحاكم المستبد الذي يعرض حكمه للخطر. يقول في ذلك:

«وقد تصبح هذه الإمارات في خطر عندما يتحول الأمير من مركز الحاكم الدستوري إلى وضع الحاكم المستبد». [٢٨]

الأساس الثاني : درس ماكيافيلي النتائج المترتبة خارجيا وداخليا على اتباع بعض الأمراء سياسات تكفل تحقيق رضا المحكومين .

- لبيان كيفية تأمين الدولة لنفسها ضد الأخطار الخارجية، أورد المعايير التي تقاس بها قوة الدول وهي الاستعداد العسكري والإدارة الحكيمة واستمالة الرعية. فاذا تمت تلبية تلك المتطلبات تردد الأعداء في شن عدوان. وفي معرض الحديث عن مدى فائدة الحصون والقلاع في الدفاع عن نظام الحكم أعرب عن رأي لا يتناقض مع ما سبق ولكن يعمق مفهومه عن العلاقة الحسنة بين الحاكم والمحكوم. يقول في ذلك، إن خير قلعة يقيمها الأمير هي تلك التي يشيدها في أفئدة شعبه. لتأكيد نفس المعنى بمفهوم المخالفة، استشهد بوقائع حربية فشلت فيها القلاع في حماية النظام لأنه كان مكروها من الشعب. ففي مدينة فورلي على سبيل المثال، إنضم الشعب المعادي للحكومة إلى الجنود المهاجمين من جيش قيصر بورجيا فاستطاع اجتياح المدينة وحصنها. ومن خلال هذه العبرة وأمثالها، نصح الحاكم بتفادي كراهية الشعب حتى يؤمن ظهره في مواجهة الاعتداءات الخارجية، ويتفادى المصير السيء للأباطرة الذين فقدوا حكمهم وأرواحهم .

٢٧- المصدر السابق، الفصلان ٢، ٩، ص ٢١٦، ٢٥١، ٢٥٦ - ٢٥٨.
٢٨- الأمير، الفصل ٩، ص ١٠٧.

- يمثل رضا المحكومين عاملا مهما آخر على الصعيد الداخلي لأنه يجعل الحاكم في مأمن من المؤامرات. في حالة غياب هذا العامل، عليه أن يخشى من كل إنسان ومن كل شيء على حد قوله. وحول من له الأولوية، يرى ماكيافيللي أن واجب إرضاء الشعب يأتي أولا وقبل الجيش لأن «في وسع الشعب أن يعمل أكثر من الجنود». ولا يستثنى من ذلك إلا سلطان الأتراك لاعتماد حكمه ليس على الشعب وإنما على عشرات الآلاف من الانكشارية المشاة والفرسان المحيطين به والذين ترتكز عليهم دعائم وأمن سلطنته، بالتالي يتقدم واجب إرضائهم على أي اعتبار آخر. في مقارنة أخرى بين النبلاء وبين الشعب وجدوى كل منهما لقضية الاستقرار الداخلي للنظام، شرح لماذا يجد الحاكم أن إرضاء الشعب أسهل من إرضاء النبلاء. فمن ناحية يجد الحاكم نفسه محاطا بزمرة من النبلاء الذين يعتبرون أنفسهم أندادا له فينافسونه على السلطة خاصة إذا كانوا هم الذين نصبوّه فيها مما يجعل مهمته صعبة في تسيير دفة الأمور. من ناحية أخرى، تتضح صعوبة إرضاء النبلاء بسبب اختلاف المصالح. فإذا التزم الأمير بالعدل غضب النبلاء حتى ولو كان ذلك العدل يرضي الشعب. هنا يتضح مرة أخرى المفهوم العملي وليس الأخلاقي الذي حكم نظرته لقضية الرضا ألا وهو كيفية المحافظة على استمرار السلطة السياسية. إن اهتمام الحاكم بتأمين رضا المحكومين إنما يرجع إلى أنه لا يستطيع مواجهة غضب شعب يناصبه العداء بسبب كثرة عدده، بينما يستطيع حماية نفسه من عداء النبلاء لقلة عددهم.

> **«لايبدو من السهل أبدا الهجوم على رجل أجاد الدفاع عن مدينته، وقابله رعاياه بالحب». «... إن الأمير لا يستطيع حماية نفسه من شعب ناقم عليه بالنظر إلى كثرة أعداد أفراده، لكنه يستطيع الحماية من عداء الكبراء من الخاصة لأنهم أقلية».** (٢٩)

المبحث الخامس

تقويم إسهام ماكيافيللي

- تمثل كتاباته التي اقترنت ببدايات عصر النهضة في أوروبا مرحلة علمانية جديدة وذلك لرفضه للقانونين الإلهي والطبيعي، وعدم الاهتمام بإثبات صدق أو زيف العقائد الدينية.

٢٩- المصدر السابق، الفصلان ١٠، ٩، ص ١١٠، ١٠٤.

- صارت « الماكيافيلية » عنوانا على كثير من الممارسات الفظة التي ارتكبتها النظم السياسية والتي نسبها المتورطون في الدفاع عنها إلى روحها «الشيطانية». هكذا تكونت تلك الصورة الشائنة للكلمة نتيجة للإسراف في استعمال أسلوب الإسقاط والاستخدام الفضفاض لذلك المصطلح حتى لقد قيل: «إن تاريخ الماكيافيللية هو تاريخ سوء الفهم، وتاريخ الأفكار الحقيقية لماكيافيللي في آن واحد». (٣٠)

- تفاوتت الآراء(٣١) حول إسهام ماكيافيللي كمفكر وكسياسي تفاوتا كبيرا. فهو الداعية إلى الحكم المطلق، وهو غولٌ عدوٌ للإنسانية. وفي رأي آخرين، هو رائد الفكر القومي في عصر النهضة، وهو الديمقراطي المدافع عن الحقوق، وهو الليبرتالي الداعي إلى تحديد مجالات تدخل الدولة وتقييد سلطاتها، وهو المعارض للعنف غير المحدود، والذي أثار التساؤل حول القيمة العليا للقوة، وهو رغم كل شيء رائد النظرية الحديثة للدولة بعد فك ارتباطها بالروح الدينية التقليدية للعصر الوسيط تلك النظرية التي تقوم على الفهم الواقعي للعالم وآليات السلطة السياسية، وهو الأديب الذي استخدم أسلوب المجاز في وصف الحكام انطلاقا من مفهومه بأن السياسة كنشاط ليس بها حقيقة مطلقة وإنما حقائق فاعلة متنوعة بقدر تنوع الحكام وأفراد الشعوب والتي خلق من خلالها صورا أخاذة للطموح السياسي والفشل.

- أثارت كتاباته تفسيرات متعارضة أيضا بين دارسي الفكر السياسي كما يتضح من الحاشيتين السابقتين. إذ رغم الاتفاق على تميزه الخاص في معالجة العلاقة بين عامل القوة وشؤون الحكم، ظهرت الحاجة لإعادة النظر في الرأي الشائع بأنه كان أول من استبعد تأثيرات القيم الدينية والأخلاقية من الممارسات السياسية. فقد أثبتت الدراسات أن إعفاء النشاط السياسي ومحاولات الاستيلاء على السلطة من ضرورة الالتزام بتلك القيم ظاهرة قديمة تناولها المنظرون قبل وضع كتاب الأمير بعدة قرون، وهي حقيقة تعبر عنها المقولة الجديدة إن «الماكيافيللية سابقة في الوجود على ماكيافيللي». وسواء قرأ الدارس محاورة ثيوسيديدس عن تاريخ حرب البلوبونيز بين أثينا واسبرطة، أو آراء المفكرين الرومان مثل شيشيرون وتاسيتوس، فإنه سيكتشف أن هذه الظاهرة هي مشكلة أزلية اقترنت بظهور معظم النظم السياسية. يلاحظ هذا في إغضاء الطرف

---

٣٠. F. Gibert, "Machiavellism" in: Dictionary of the History of Ideas, ed. P.P. Wiener, Vol. III, New York 1973, pp. 116-126.

٣١. Nelson, p. 106. George Feaver, "The Eyes of Argus: The Political Art of Niccolo Machiavelli" in: Canadian Journal of Political Science, 17,3, Sep. 1984, pp. 555 ff. James Burnham: The Machiavellians, Defenders of Freedom, New York 1943. Friedrich Meinecke: Machiavellism, New Haven 1962, pp. 39,40. Norman P. Barry, p. 70.

تارة أو السماح صراحة تارة أخرى بانتهاك القانون والقواعد الأخلاقية إذا استدعت ذلك «مصلحة وخير المجموع» كما كانت تسمى في العالم القديم، أوكان الانتهاك ضروريا «من أجل الدولة» reason of state كما مورس عمليا في القرون الوسطى وما تلاها من عصور.

- صارت الماكيافيللية سُبة تتقاذفها القوى السياسية المتصارعة. ففي القرنين السادس عشر والسابع عشر، وجه الاتهام بالماكيافيللية في انجلترا وفرنسا إلى الشخصيات والحركات الداعية إلى توسيع سلطات الملك لارتباطها بمفاهيم مستحدثة تطالب باخضاع الكنيسة لسلطات الدولة القومية الجديدة، وإنهاء الحروب الدينية الطاحنة، وتعايش أتباع المذهبين الكاثوليكي والبروتستانتي. وقد فسرت هذه المفاهيم بأنها تهدف إلى إخضاع العقيدة للمصالح السياسية الدنيوية.

- حاز ماكيافيللي على تقويمات إيجابية من مفكرين آخرين في القرن الثامن عشر. فقد أثنى مونتسكيو على كتاباته، واعتبره دافيد هيوم عبقريا كبيرا، بينما اقتبسه الكاتب الألماني الشهير غوته كشخصية ذكية في روايته المعروفة ايجمونت التي كتبها قبل عامين من اشتعال الثورة الفرنسية وقصد بها مناصرة حقوق الشعب التي يغتصبها الحكام.

- عادت التقويمات السلبية والنظرة العدائية ضد الماكيافيللية مرة أخرى في القرن التاسع عشر بسبب تغير المناخ السياسي وتداعيات الثورة الفرنسية وما أدت إليه من اعتبار الاستبداد والطغيان من مخلفات الماضي. من نماذج رد فعل هذه النظرة اعتبار ميترنيخ وبسمارك من أتباع ماكيافيللي، والنقد الذي وجهه بعض الأمريكيين إلى النسق الأوروبي للسياسة الخارجية بأنه يحمل سمة ماكيافيللية بسبب المغالاة في تطبيق مبدأ السيادة.

- ظهر تأثر موقف الفلسفة البراغماتية من القيم الدينية والأخلاقية بنظرة ماكيافيللي إلى هذه القيم كمجرد أدوات في خدمة أهداف الحاكم.. فقد سبقت الاشارة في البند أولا من المبحث الثالث أعلاه، أن الأمير لا يسعى لترقية الأخلاق أوتعميق المشاعر الدينية أوحماية الحريات المدنية من أجل تلك القيم في حد ذاتها، وإنما لأنها مجتمعة تساعد على تقوية دعائم الدولة. لا يختلف ذلك كثيرا عن المنطلقات النفعية والعملية للبراغماتية التي روج لها وليام جيمس في الولايات المتحدة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين حيث نادى بوضع معيار عملي للتحقق من صدق أية فكرة يتمثل في قياس مدى قدرتها على إثبات نفعها. وخلافا لما تشترطه الأديان السماوية من ضرورة الإيمان والتسليم بقضاء الله وقدره خيرا كان أم شرا، تبشر البراغماتية بأن الاعتقاد أو الدين الصحيح هو الذي يؤدي إلى تحقيق أغراض نافعة في دنيا

الواقع، وأن السلوك الإنساني الفاضل هو الذي يحقق نفعا للإنسان. يقول جيمس:

« من وجهة نظر المبادىء البراغماتية إذا كان فرض وجود الله يلعب دورا مرضيا بأوسع معاني الكلمة فإنه يكون فرضا صحيحا»، «يجب على البراغماتية أن تؤجل إعطاء إجابة جامدة لأننا لا نعلم بعد بشكل يقيني أي أنواع الدين يمكن أن يلعب دورا أحسن على المدى البعيد». [٣٢]

- **وقد علق برتراندراسل على هذا الموقف البراغماتي تعليقا له مغزاه إذ عزا آراء وليام جيمس إلى تأثره بمثالية باركلي مع معاناته من الشك في وجود الخالق مما دفعه إلى «إحلال الإيمان بالله محل الله نفسه»**. [٣٣] **نظراً لما للإيمان من فوائد نفعية.**
- **جرت محاولة في أوائل القرن العشرين لربط الماكيافيللية بظاهرة الشمولية التي برزت بعد اغتصاب الفاشية والنازية للسلطة في كل من إيطاليا وألمانيا. فقد اعتبر مفكرو هاتين الأيديولوجيتين ماكيافيللي معلما فذا فهم الطبيعة الحقيقية للسياسة، كما أن موسوليني حاول كتابة أطروحة عنه. هذا بينما تدل الدراسات اللاحقة على أن أياً من موسوليني أو هتلر لم يستوعب جيدا أفكار ماكيافيللي. وفي الواقع كان الكتاب المتعاطفون مع هاتين الأيديولوجيتين أسرى للداروينية الاجتماعية التي تؤكد على النصر الحتمي للقوي على الضعيف.**

---

٣٢. **William James: Pragmatism, and Four Essays from the Meaning of Truth, Meridian edn., Cleveland and New York 1963 (first printing of combined edn. 1943), pp. 192, 193, 42.**

٣٣. **Russell, p. 772.**

الفصـل العاشر

الإصلاح الديني البروتستانتي وفلاسفته ـ لوثر وكالفين

صفحة

الفصل العاشر

الإصلاح الديني البروتستانتي وفلاسفته ـ لوثر وكالفين

المبحث الأول

حركة الإصلاح الديني

تعرضت سلطة الكنيسة الكاثوليكية لكثير من أوجه النقد . وكان بعض هذا النقد هادئا معتدلا وموجّها من مسيحيين ينتمون إلى المذهب الكاثوليكي نفسه من أمثال المفكر إرازموس وتوماس مور.

إنتقد إيرازموس إفراط البابوية في الجوانب الحسية للحياة وكذلك البذخ والفساد المنتشرين بين كبار رجال الكهنوت . لكن نقده كان لينا لأنه كان يعتبر نفسه من أتباع الكاثوليكية وبالتالي كان يعتقد أن أي إصلاح يجب أن يتم داخل إطار الكنيسة وبالعمل في حدود طاعتها دون عنف. ويتشابه تصور توماس مور مع إرازموس حول هذه القضية .

أما الأفكار الدينية والسياسية التي كان لها أبلغ الأثر على قوة الكنيسة والتطور السياسي في أوروبا فقد عبّر عنها مفكرون آخرون فقدوا الثقة في إجراء أي إصلاح داخل إطار الكنيسة. ومن هنا ثاروا على سلطة البابوات وعلى تضخم ثروة الكنيسة وممارساتها البعيدة عن الدين وحرضوا المسيحيين ضد البابا على أساس أن علاقاتهم بالله سبحانه وتعالى لا تحتاج لوساطة البابا أو رجال الدين وإنما يجب أن تكون علاقة مباشرة، ونادوا بأن لكل فرد حق تفسير الكتاب المقدس وفق ما يمليه عليه ضميره.

لم تهتم الدولة بالجانب الديني من تعاليم المصلحين البروتستانت وإنما اهتمت بالجانبين الاقتصادي والسياسي حيث تطلع الملوك إلى الاستيلاء على أملاك الكنيسة الواسعة والتخلص من الضرائب الدينية الباهظة على الحكام والفلاحين. كانت تلك هي أهم أسباب اعتناق ملك انجلترا وكثير من أمراء ألمانيا للمذاهب الدينية الجديدة والثورة على الكنيسة الكاثوليكية .

بمصادرة أملاك الكنيسة زادت قوة الملوك الذين حصلوا على تأييد واسع من الطبقة الوسطى الصاعدة وخضع الجميع لسلطة سياسية واحدة في كل إقليم. وقد أدت حركة الإصلاح

الديني إلى عدة نتائج سياسية[1] منها:

- تدعيم سلطة الملوك والأفراد فقد اعتمد مارتن لوثر مثلا على الأمراء الألمان لتنفيذ الإصلاح الديني والقضاء على الفساد المستشري. بينما اعتمد المصلحون في انجلترا على مساعدة الملك هنري الثامن. أما في أسبانيا فقد أخفقت الحركة لعدم تحمس حكامها للبروتستانتية.
- ظهور مشكلة الأقليات البروتستانتية في الدول التي ظلت كاثوليكية فأصبحوا عنصر عدم استقرار وذلك لمطالبتهم المستمرة بحقوقهم السياسية وظلت المشكلة قائمة إلى أن تم الأخذ بالتسامح الديني والاعتراف بالمساواة للمواطنين في الحقوق السياسية.
- مناقشة حق الأقليات في المقاومة لاعتقاد تلك الأقليات بأن مذهبها هو الصحيح وأن الملوك الذين ظلوا كاثوليك خارجون على التعاليم الصحيحة للمسيحية. ظهرت في ذلك الوقت فكرتان ذهبت أولاهما، وهي التي تؤمن بالحق الإلهي في الحكم، إلى وجوب الطاعة المطلقة للملك من قبل تلك الأقليات. أما الفكرة الثانية فكانت ترى إمكان شق عصا الطاعة لأن الأقليات بصفة خاصة تتمتع بحق مقاومة الملك الذي يستمد سلطته من الشعب والذي يعتبر مسؤولا أمامه.
- رغم أن التأثير المباشر لحركة الإصلاح الديني هو تدعيم سلطة الدولة فان تأثيرها غير المباشر كان ذو اتجاه عكسي وذلك لتحبيذها الاتجاهات الجديدة نحو الحكم الديمقراطي وإقرار الحريات الفردية والاعتراف بأهمية الفرد وحقه في التقرب مباشرة إلى الله دون وساطة الكنيسة وحقه في تفسير الكتاب المقدس كما سبقت الإشارة أي منح الفرد حرية العقيدة واعتباره شخصية مستقلة في المجتمع له حق التفكير وعدم التقيد بعقيدة المجتمع أو الخضوع لعقيدة معينة. لهذا تعتبر حركة الإصلاح الديني حركة متحررة من الناحية السياسية وإن كان أصحاب المذاهب الجديدة انقلبوا إلى متعصبين لعقائدهم حتى أكثر من الكاثوليك.

١- Sabine, pp. 357, 358.

المبحـث الثانـي

مارتن لوثر (١٤٨٣ - ١٥٦٤)

Martin Luther

العوامل الذاتية والبيئية (٢)

لوثـر قس ورجـل لاهـوت ألماني ومؤسس المـذهب الـبروتستانتي . قاد ثورة الاحتجاج ضد الكنيسة الكاثوليكية لإصلاح ما طرأ على المسيحية من انحرافات وفساد . ولد في آيسلبين وكان أبوه عامـل منجم ينتسب لأسـرة فلاحيـة ، تلقى تعليـما جيـدا في ماجـدبـورج حتى حصـل على البكالوريوس في الآداب من جامعة فورت عام ١٥٠٢ ثم الماجستير في الفنون الحرة عام ١٥٠٥ . بدأ يدرس القانون ، لكن على أثر نجاته من الهلاك بعد عاصفة شديدة قرر أن يدخل دير القديس أوغسطين عام ١٥٠٥ ، واستمر في الدراسة حتى حصل على الدكتوراه في الكتاب المقدس عام ١٥١٢ .

بدأت مشـاكله مع الكنيسـة الكـاثوليكية بسبب ما شاهده في روما أثناء زيارته لها من جهة ، وبسبب عدم اقتنـاعـه بإصـدار الكنيسـة لصكـوك الغفران من جهة أخرى . وتأثرا بالقديس بولس وبأوغسطـين حاول لوثـر تجديـد اللاهوت عام ١٥١٧ فعارض تعاليم المدرسيين فيما أسماه بالقضايا الخمسـة والتسعـين اعـتراضـا على براءات الغفـران ووضعهـا على باب كنيسـة فيتبرج . في عام ١٥١٨ كتب تعليقات على هذه القضايا ورفعها إلى البابا لوقف تلك الممارسات الباطلة فحرضت دوائر الكنيسة رئيس أساقفة ماينز ليقيم عليه دعوى الحرمان بتهمة الهرطقة لكن تأخر البت فيها إلى عام ١٥٢٠ . وفي مناظرة أخرى في لايبزيج عام ١٥٢٠ ، إصطدم بتعاليم الكاثوليكية مرة أخرى في رسـالتـه المسـماة «حـريـة المسيحي» تحدث فيهـا عن تنظيم جديـد للكنيسـة على أساس وحدة المؤمنـين وليس على مبـدأ التسلسـل الهـرمي المعمول به . في نفس ذلك العام ، إختلف مع كنيسة رومـا أيضـا في خطـابـه «إلى النخبـة المسيحيـة للأمـة الألمـانيـة» ، وكذلك في بحث «الأسر البابلي للكنيسـة» ، وفيهـا اعـترف بأنه لا يؤمن بالأسرار المقدسة في تعاليم كنيسة روما وأنه لا يؤمن إلا بما

---

٢ - معجم الفلاسفة، ص ٥٤٢ - ٥٤٤.

Sabine, pp. 358 ff. Robert Young, "Luther and the Temporal Kingdom" in: David Muschamp, ed., Political Thinkers, Hampshire & London 1986, pp. 66, 67. Harro Höpfl, in: Blackwell Enc., pp. 297 ff.

ورد في العهد الجديد على سبيل الحصر أي سر المعمودية، وسر القربان .

أدت هذه الآراء الجديدة إلى انقسامات حادة في ألمانيا وآمن بها كثير من أبناء الفئات الشعبية وأتباع مذهب الإنسية Humanism وبعض الكهنة والرهبان . هنا صدر ضده قرار بالحرمان ، كما أصدر الإمبراطور شارل الخامس قرارا بابعاده فهرب لوثر إلى فارتبورغ حيث كتب «القداس الخاص» ، و«النذر الرهبانية» عام ١٥٢١ ، وترجم العهد الجديد إلى الألمانية ، ووضع قداسا باللغة الألمانية لأول مرة لأتباعه عام ١٥٢٦ . ويعتبر أهم ما كتبه لوثر في مجالي السياسة والحكم مؤلفه : «في السلطة الزمنية وحدود الطاعة الواجبة لها» عام ١٥٢٣ . وقد قصد به ـ كما سنوضح في المبحث التالي ـ ضرورة طاعة الحكومة المدنية في المسائل الزمنية ، وعصيانها ومقاومتها إذا تدخلت في مجالات العقيدة . في عام ١٥٢٥ تعرض لوثر لنقد حاد لمهاجمته ثورة الفلاحين التي خاضوها باسم المسيح ، وهم الذين كانوا يعتبرون لوثر قدوة وبطلا لهم . لهذا اتهمه البعض بأنه كان نصيرا للأمراء ، بينما دافع عنه آخرون وفسروا هجومه على ثورة الفلاحين بأنه يرجع إلى معارضته للعنف والثورة .

المبحث الثالث

آراء لوثر السياسية والدينية

يمكن إيجاز أهم آرائه[٣] فيما يلي :

- الكنيسة الكاثوليكية خرجت عن تعاليم الكتاب المقدس وقوانينها المدنية بدعة هدفها الاستحواذ على السلطة الزمنية وجمع الثروة .
- ضرورة الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية مع ترجيح كفة السلطة السياسية .
- يقدم المواطنون طاعتهم المطلقة للحاكم حتى إذا خالفهم في العقيدة . وتعتبر مقاومة ذلك الحاكم خطيئة لأن سلطته المستمدة من الله مقدسة وهو مسؤول أمامه فقط .
- إبراز أهمية العامل القومي في تكوين الدولة نظرا لحاجة لوثر إلى الاعتماد على الأمراء والقومية

٣. Sabine, pp. 359-362.

الألمانية في صراعه ضد البابا. يفسر ذلك ما ذهب إليه من أن الدونة هي صاحبة السلطة المطلقة التي تشمل الجميع بمن فيهم رجال الدين.

- مراعاة أن نشر مبادىء المسيحية الصحيحة يكون بالإقتناع وليس بالقوة، فالقوة لا تقيم العقائد ولا تثبتها في القلوب. إن جوهر المسيحية يجب أن ينبعث من ذات المرء ولا يفرض عليه فرضا. فمهمة رجال الدين هي إقامة الطقوس وليس تلقين الأفراد تعاليم المسيحية.
- وقع لوثر في تناقض حين تعرض لمناقشة ضرورة معاقبة الزندقة مفسرا إياها بأنها مخالفة مذهبه الجديد. هذا بينما سبق أن نادى بأن اكتساب العقيدة لا يكون إلا بالإقناع. وللقضاء على الزندقة أي لمقاومة من يخالفون مبادئه الجديدة تحالف لوثر مع الملوك والأمراء لاستخدام سلطتهم السياسية في ذلك. أي أنه ترك لتلك السلطة الزمنية حق تعريف العقيدة وتحديدها وبالتالي حق عقاب مخالفيها مما أدى إلى خلق الكنيسة القومية الخاضعة لإشراف الدولة.
- وقع في تناقض ثان حين مناقشة موضوع الطاعة المطلقة. فهو لكي يحصل على مساعدة الأمراء والملوك في تنفيذ الإصلاحات الدينية نادى بمبدأ الطاعة المطلقة من قبل جميع المواطنين للحاكم. لكن كيف يبرر خروج الأمراء من طاعة الإمبراطور الكاثوليكي؟ برّر لوثر ذلك بأن هؤلاء الأمراء غير مقيدين بطاعته لأنه يتعدى اختصاصه ويحاول توسيعها على حساب سلطة الأمراء. وفيما يلي نقتبس بعض هذه الآراء:

> **«ليس من الحكمة لأي مسيحي كان أن يعارض حكومته، سواء كانت عادلة أم ظالمة»[4]. «ليس هناك من أعمال أفضل من طاعة وخدمة كل هؤلاء الذين وضعوا فوقنا كرؤساء. ولهذا السبب أيضا فإن العصيان خطيئة أكبر من القتل والزنى والسرقة وعدم الأمانة»[5].**
>
> **«لا يمكن القضاء على الهرطقة والبدع عن طريق القوة أبدا. ولإتمام ذلك هناك أداة أخرى ليست هي السيف»[6] «... إن الحل الوحيد الباقي، هو أن يبدأ الملوك والأمراء... بأنفسهم (أي بالقوة) فتح الطريق نحو الإصلاح (الديني)، حتى يجد الأساقفة ورجال الدين الخائفين حاليا ما يطمئنهم على السير في هذا الطريق»[7].**

٤- **Quoted by Preserved Smith, The Age of the Reformation, see Sabine, p. 361.**

٥- **Luther, "On Good Works", 1520, trans. by Lambert, see Sabine, p. 361.**

٦- **Luther "On Secular Authority", 1523, see Sabine, p. 359.**

٧- **Luther, "On Good Works", op. cit., p. 360.**

تقويم إسهام لوثر :

أدت تعاليم مارتن لوثر إلى نشأة كنيسة قومية . لكن رغم أنه بدأ بالتبشير بحرية العقيدة ، ورغم أنه كان أكثر ليبرالية من كالفين من الناحية الدينية ، فإنه انتهى بكبت هذه الحرية بمطالبة المواطنين بالخضوع المطلق للمذهب الديني الجديد للدولة ومصادرة أملاك الكنيسة الكاثوليكية وإلغاء جميع قوانينها وإغلاق أديرتها ومصادرة أملاك أتباعها واضطهادهم .

هكذا انتهى الأمر بإنشاء كنائس لوثرية تابعة للدولة وتحت هيمنة القوة السياسية بدرجة تجعلها فروعا للدولة . إن تمزق الكنيسة الجامعة ، والقضاء على مؤسساتها ووقف العمل بقوانينها أزال القيود الشديدة التي كانت مفروضة على السلطة الزمنية خلال القرون الوسطى .

ولا شك أن تشديد لوثر على الصفة الباطنية البحتة للتجربة الدينية أدت إلى نوع من التصوف السلبي والاستسلام تجاه السلطة الزمنية . قد يكون هذا كسبا من الناحية الروحانية على صعيد العقيدة ، ولكنه زاد بالتأكيد من سلطة الدولة ، فاستسلام الكنائس اللوثرية مصحوبا بتلك النزعة الصوفية يختلف تمام عن نوع المذهب الذي عرفته الكنائس الكالفينية وما ذهبت إليه من اعتبار النشاط والنجاح في الحياة من قبيل الواجبات المسيحية .

المبحث الرابع

جان كالفين (١٥٠٩ - ١٥٦٤)

Jean Calvin

العوامل الذاتية والبيئية [٨]

كالفين رجل لاهوت فرنسي خلف لوثر في زعامة المذهب البروتستانتي الجديد . ولد في نوايون بفرنسا ومات في جنيف بعد أن أصبح من مواطنيها عام ١٥٥٩ . قاد حركة الكنائس الإصلاحية في جنيف وهولندا وبريطانيا وفرنسا وبعض مناطق من وسط أوروبا . درس التربية

٨ ـ معجم الفلاسفة، ص ٤٦٨ - ٤٧١.

Sabine, pp. 362 ff. Harro Höpfl. in: Blackwell Enc., pp. 55ff.

والمنطق واللاهوت في باريس، والقانون في أورليان، والقانون الروماني في بورج. نشر شرحا لكتاب سينيكا في التسامح عام ١٥٣٢ وفيه ظهر تأثره أيضا بالإنسية. وابتداء من عام ١٥٣٤ بدأ تأثره بالبروتستانتية فتنازل عن امتيازات الكهنوتية وباشر نشاطات إصلاحية متعددة ساعده عليها التسامح النسبي للحكومة إزاء أنصار المذهب الجديد.

بدأت مرحلة جديدة من حياته بعد أن تغيرت الظروف ومارست الحكومة اضطهاد اللوثريين، فهاجر كالفين إلى سويسرا واستقر في بال حيث انكب على كتابة مؤلفه الرئيس باللاتينية «تأسيس الديانة المسيحية» ونشره عام ١٥٣٦ . وقد اهتم فيه بوضع المنطلقات اللاهوتية لمذهب لوثر في إطار منهجي ثم ترجمه إلى الفرنسية وظل يدخل عليه تعديلات متواصلة طوال حياته تضمنت خلاصة آرائه وتجاربه حتى بلغ أربعة مجلدات. ونظرا لأهمية الآراء التي وردت به للمسيحيين من المذهب الجديد، فقد ظهرت ست طبعات للكتاب باللاتينية حتى عام ١٥٥٤، وخمس طبعات بالفرنسية حتى عام ١٥٥٧ .

اتسمت الفترة التالية بنشاط كنسي وعلمي كبيرين بعد انتقال كالفين إلى جنيف ثم إلى ستراسبورج حيث قام بنشر تعاليم البروتستانتية فيهما وفرض مفاهيمها في طرق إقامة القداس والمواعظ والانضباط الكهنوتي. عين بعد ذلك أستاذا في المدرسة العليا في ستراسبورج فقام بتعليم إنجيل يوحنا ورسائل بولس من وجهة نظر المذهب الجديد، وأصدر عام ١٥٣٩ «الشرح على رسالة بولس إلى أهل رومية». وردا على الكاثوليكي بيغيوس حول حرية الاختيار، كتب موعظة باللاتينية بعنوان «الدفاع عن مذهب جبرية الاختيار». ثم طرأ تطور هام على يد الطبيب الأسباني ميغيل سرفيتو الذي اعترض في رسالتين على التعاريف التقليدية لعقيدة الثالوث. وبوصوله إلى فيينا، دعا في رسالته «إحياء النصرانية» إلى العودة إلى المسيحية الأولى، وانتقد الكنيسة الكاثوليكية والإصلاحيين البروتستانت معا. وقد تعرض سرفيتو للاضطهاد فحاول الهرب ولكن قبض عليه في جنيف. وبتوصية من كالفين، أصدر مجلس مدينة جنيف الحكم عليه بالإعدام حرقا بهدف إرهاب أعداء الإصلاحيين، فاعتبرت سقطة كبيرة للزعماء البروتستانت وتناقضا صريحا مع بدايات تعاليم لوثر عن التسامح. وقد حرر كالفين ألف وثلاثمائة رسالة ردا على ما اعتبره هرطقة أو انحرافا داخل المذهب الجديد. وفي عام ١٥٥٩، أتم آخر عمل مهم له قبل وفاته وهو إنشاء أكاديمية جنيف التي صارت مركزا للدراسات اللاهوتية للبروتستانت الناطقين بالفرنسية .

المبحث الخامس

آراء كالفين السياسية والدينية

يمكن إيجاز أهم آرائه[٩] فيما يلي :

- معارضة فكرة اندماج الدولة والكنيسة في نظام موحد بسبب اختلاف طبيعة عمل كل منهما. فالكنيسة يجب أن تنظم وفق احتياجاتها وأن يتولى سلطتها العليا كبار رجال الدين الذين ينحصر نشاطهم في المسائل الدينية.

أما مهمة الدولة فهي العناية بالحاجات المادية للأفراد والمحافظة على الملكية والنظام ورعاية الدين. بالتالي يتعين على جميع المسيحيين مساعدة الدولة لأنه واجب ديني على الجميع وليس لفرد مقاومة إرادة الدولة.

- عارض كالفين رأي لوثر بأن لكل فرد حق تفسير الإنجيل وذلك لخشيته من التمادي في حركة الإصلاح الديني.
- يعفى المواطنون من طاعة الحاكم إذا خالفت أوامره التعاليم الدينية الصحيحة. كذلك للهيئات الممثلة للشعب حق مقاومة الحاكم الطاغية، وللمسيحيين عموما الحق في القضاء على الحكومة الفاسدة ولو بالقوة. وقد اعتمد أتباع كالفين على تلك الآراء في حركاتهم الثورية في فرنسا واسكتلندا حيث لا يتبع الحكام تعاليم كالفين، وتميز تطبيق مبادئه في هاتين الدولتين بالدفاع عن حريات الأفراد .
- رغم ذلك نادى كالفين بطاعة قوانين الدولة والخضوع لسلطانها وعدم ترك حرية العقيدة للأفراد. لقد كان يؤمن مثل لوثر بواجب الطاعة العمياء بل كان أكثر منه التزاما بالشرعية والسلطة كما حفلت بياناته بإدانة المقاومة وشرورها.
- إتسمت مبادىء كالفين بالرجعية وترك السلطة للحكومة مع تحالف بين الكنيسة والسلطة للسيطرة على الشعب ومحاولة فرض سيطرة الكنيسة على ذلك التحالف كما اتضح في حركته بجنيف. فالكنيسة تترك حرة في وضع مبادئها وتتولى الحكومة فرضها على المواطنين. بمعنى آخر رفض كالفين إخضاع الكنيسة للملك وحاول إعادة الكنيسة لسابق قوتها ولكن في ظل

٩- Sabine, pp. 363, 366, 368.

مذهبه الجديد مع استخدام سلطة الحاكم في تنفيذ أهدافها بالنسبة لجميع المواطنين. وقد تجلى ذلك في نظام الحكم الذي وضعه في جنيف حيث جعل القانون الأخلاقي أساسا لقانون المدينة وفرض التقشف على المواطنين وجعل السلطة السياسية أداة لتنفيذ التعاليم الدينية للمذهب الكالفيني.

«إن هدف الحكم الزمني، . . . هو المساعدة على وتأييد العبادة الخارجية للرب، والدفاع عن المذهب الطاهر وموقف الكنيسة، وجعل حياتنا متلائمة مع المجتمع الإنساني، وقولبة سلوكنا (والسيطرة عليه) بما يتفق والعدالة المتمدينة، والتوفيق بين بعضنا البعض والمحافظة على الهدوء والسلام العام». (١٠)

المبحث السادس

لوثر وكالفين

تقويم ومقارنة

غيرت الظروف من محصلة تطبيق المذهبين :

آمن لوثر بالحرية الفردية لكن تطبيق مبادئه أسفر عن نظام استبدادي لاستعانته بالأمراء في القضاء على حركات التذمر والفردية الناتجة عن تعاليمه. على عكس ذلك آمن كالفين بالنظام والسلطة المطلقة ولكن التطبيق شجع على تقرير الحريات الفردية لأن أتباعه كانوا أقلية مضطهدة في دولهم فكافحوا من أجل حقوق الأفراد والأقليات.

لقد حبذ لوثر السلطة السياسية وإخضاع السلطة الدينية لها وأوجد الكنيسة القومية. أما كالفين فقد نادى بفصل الكنيسة عن الدولة تماما ومنع الدولة من التدخل في شؤونها فساعد ذلك على تقرير حريات الفرد الدينية والمدنية وخاصة بسبب الأقليات. كما ساعدت آراؤه على إقرار الحريات السياسية بما أوجدته من نظام جمهوري للكنيسة حيث يتولى شؤونها جميع أفرادها من

١٠- Calvin: Institutes, IV, XX, 2, see Sabine, p. 364.

رجال الدين والمدنيين. هذا النوع من الحكم الذاتي دفع الأفراد إلى المطالبة بمثله في الحياة السياسية خاصة بين أتباع المذهب في العالم الجديد.

وبصفة عامة، يمكن القول إن لوثر كان يعتبر الحياة السياسية غريبة في جوهرها عن الإنجيل. بالنسبة لكالفين، ورغم تسليمه برأي مشابه ـ وذلك بقوله إن أهداف المجتمع المدني متواضعة بمنظور الدين ـ فإن هذا لا يعني في رأيه أن يفقد المجتمع أهميته في نظر المسيحيين. وقد وجدت هذه الرؤية السياسية الحذرة والمعدلة لموقف لوثر ترجمة لها في اهتمام أتباع كالفين بالتجارة والصناعة، واعتبارهم الحياة العامة ضرورية وقيمة في حد ذاتها.

يضاف إلى كل هذا نقد آخر من الناحيتين الحضارية والثقافية لحركة الإصلاح عموما وإلى لوثر وكالفين على وجه الخصوص. فقد فسر برتراند راسل[١١] حركة الإصلاح الديني في أوروبا، والحركة الأسبانية المضادة لها بأنهما معا تعبير عن تمرد الأمم الأقل تحضرا في أوروبا على الهيمنة الثقافية لإيطاليا، تلك الهيمنة التي تدعمت ببدأ حركة النهضة فيها. ويرى راسل أن الأبعاد الدينية والسياسية لحركة الإصلاح قد تمثلت في رفض سلطة البابا، ووقف إرسال الأموال التي كان يحصل عليها. أما في حالة الحركة المضادة للإصلاح، فقد كانت هناك انتفاضة ضد الحرية الثقافية والأخلاقية لإيطاليا في عصر النهضة. ثم يستخلص من ذلك أن حركة الإصلاح كانت ألمانية، بينما الحركة المضادة لها كانت أسبانية، أما الحروب الدينية فقد كانت في رأيه حروبا بين أسبانيا وأعدائها في وقت وصلت فيه قوتها إلى القمة. ويعبر راسل عن نقده لرائدي الإصلاح لوثر وكالفين وكذلك لزعيم الحركة المضادة لهما لويولا الكاثوليكي منشيء حركة الجزويت فيقول إنهم كانوا جميعا نتاج فلسفة العصر الوسيط من الناحية الثقافية إذا قورنوا بالإيطاليين الذين تفوقوا عليهم وتجاوزوهم، أو إذا قورنوا من جهة أخرى بفلاسفة كبار مثل العالم الهولندي إرازموس أورجل الدولة والمؤلف الإنجليزي توماس مور. ويسترسل راسل في نقده فيعتبر أن القرن الذي أعقب بدء حركة الإصلاح الديني كان عقيما مجدبا إذ ارتد لوثر وكالفين إلى أوغسطين واحتفظا فقط بذلك الجزء من تعاليمه الذي يتناول العلاقة بين الروح والرب وليس الجزء الخاص بالكنيسة.

١١- Russell, pp. 509, 510.

الفصــل الحادي عشر

جــان بــودان

صفحة

الفصل الحادي عشر

جان بودان (١٥٣٠ - ١٥٩٦)

Jean Bodin

المبحث الأول

العوامل الذاتية والبيئية[١]

بودان فيلسوف فرنسي ولد في أنجير حيث درس القانون في جامعتها ثم انتقل إلى تولوز فدرس التاريخ وما وراء الطبيعة والرياضيات والفلك وبعض اللغات . لم يعمل بودان بعد تخرجه في القانون وإنما اجتذبته السياسة فعمل في بلاط دوق ألينسون الذي توج شقيقه الأكبر فيما بعد باسم الملك هنري الثالث. في ١٥٧٧ فقد بودان الحظوة لدى الملك لمعارضته استمرار الحرب ضد الهيوجنوتس البروتستانت Huguenots . ثم عين بعد فترة نائبا للملك في بلدة لارون . يعاب عليه القرار الذي اتخذه في أواخر سنى حياته بمنح تأييده للعصبة الكاثوليكية نظرا لانتمائه اليهودي وجهوده المبكرة في الدعوة إلى التسامح . ويفسر البعض الباعث على خطوته هذه بالخوف من فقد منصبه في مرحلة اتسمت بالصراعات والتوترات السياسة والدينية الشديدة .

يعتبر بودان واحدا من أكثر المفكرين السياسيين أهمية في أواخر عصر النهضة وذلك لآرائه التي ضمنها كتابه الذي أراد به تقوية سلطة الملك إلى الحد الذي جعلها مطلقة . وقد نشره لأول مرة عام ١٥٧٦ خلال الحروب الأهلية والدينية الطاحنة ، وعنوان الكتاب ستة كتب عن الجمهورية Six livres de la republique وقد حقق شهرة كبيرة فأصدره بودان في طبعة موسعة باللاتينية عام ١٥٨٦ ، ثم ظهرت طبعة أخرى بالإنجليزية عام ١٦٠٦ . يذكر له أيضا أنه كان واحدا من هؤلاء المفكرين الأوائل الذين تحدثوا عن التقدم المطرد للإنسان ، فهو لم يكن يؤمن بآراء أولئك الذين كانوا يرون الخير كله في العصو القديمة فقط ، وإنما على العكس من ذلك ذهب إلى أن :

« كنوز المعرفة لا حد لها ولا يمكن أن تستنفذ في أي عصر . . . ومخطئون هؤلاء الذين يظنون أن العنصر البشري يتجه دائما نحو التحلل»[٢] .

---

١ - **Sabine, pp. 399, 400. David Parker, in: Blackwell Enc., p. 42.**

٢ - **W. Warren Wagar, ed. The Idea of Progress Since the Renaissance, New York 1969, pp. 2,3,41.**

إنضم بودان إلى جماعة من المفكرين المعتدلين عرفوا باسم «السياسيين» كانوا يعتقدون أن السلطة الملكية هي عماد السلم والنظام والوسيلة الفعالة لانقاذ فرنسا من جحيم الحروب الدينية التي مزقت أوروبا خلال القرن السادس عشر. فقد اضطهد الأمراء البروتستانت الرعايا الكاثوليك كما نكّل الأمراء الكاثوليك بالرعايا البروتستانت، ونشبت حروب ضروس بين الدول الكاثوليكية والبروتستانتية، واضطرم الصراع بين أتباع المذهبين داخل كل دولة .

يشكل كتاب بودان الإنتاج الفكري الرئيسي لتلك المدرسة ذات الاتجاه القومي الواضح . ويعود الفضل إلى بودان وزملائه في التعبير عن تيار جديد في الفكر السياسي للنهضة يرى إمكانية التعايش بين الأديان والمذاهب المختلفة داخل الدولة القومية الواحدة. لقد اقتنعوا بأن المسيحية قد انقسمت إلى الأبد وبشكل لا يمكن إصلاحه، وأنه ما من فرقة أومذهب منها بقادر على إقناع المذاهب الأخرى أو قمعها. وبالتالي فإن الحل الأمثل الذي ارتأوه هو السماح بالاختلافات الدينية التي لا يمكن معالجتها والإبقاء على تماسك القومية الفرنسية حتى ولو ضاعت وحدة الدين. وقد جلب عليهم ذلك الاتجاه الفكري الجديد نقمة المتزمتين الذين وجهوا إليهم نقدا مرا بصفتهم «أولئك الذين آثروا السكينة في المملكة أوفي بيوتهم على خلاص أرواحهم، والذين يفضلون أن تظل المملكة في سلام بدون الرب على أن تكون في حرب مع وجوده»[٣].

على ضوء هذه البيئة المضطربة ، توخى بودان تحقيق بعض الأهداف كان أهمها :

- تقوية سلطة الملك وجعلها رمزا للوحدة القومية وفوق مستوى الانقسام الديني .
- نشر التسامح بين المذاهب الدينية المختلفة داخل الدولة الواحدة، وتدعيم وحدة فرنسا رغم الانقسامات الدينية فيها. لهذا ركز على التسامح الديني كسياسة قومية حكيمة وليس كمبدأ أخلاقي.
- معارضة الاضطهاد الديني على أساس أنه يدمر الوحدة القومية .

المبحث الثاني

مفهوم السيادة والقيود عليها

تمخضت دراسات بودان عن فكرة جديدة ضمنها مؤلفه الكبير ستة كتب عن الجمهورية .

٣- Sabine, p. 400.

وقد تركزت كتاباته في هذا المؤلف على وضع نظرية تدعم سلطة الملك لأن الملك القوي من وجهة نظره سيكون قادرا على إنقاذ فرنسا من الفوضى والمنازعات والغليان السياسي والديني في ذلك الوقت.[٤]

هكذا برزت فكرته عن السيادة[٥] من خلال كتاباته لتدعيم سلطة الملك:

١ ـ السيادة هي السلطة العليا للدولة على المواطنين والرعايا.

٢ ـ المواطنة هي الخضوع الكامل للملك صاحب السيادة.

٣ ـ السيادة معيار للتمييز بين الدولة والعائلة والجماعات الأخرى ولا يمكن أن توجد دولة تستحق هذا الاسم دون أن يكون لها سلطة سيادية معترف بها.

٤ ـ توجد الدولة فقط عندما يخضع مواطنوها لحكم ملك ذو سيادة تامة.

ـ قد تربط اللغة المشتركة والدين والقانون والعادات بين الناس في جماعة مشتركة. لكن هذه الجماعة لا تصبح دولة ما لم يحكمها ملك ذو سيادة.

ـ قد توجد الدولة رغم اختلاف شعبها في العقيدة الدينية والعادات الاجتماعية.

٥ ـ السيادة غير مقيدة بالقانون الوضعي لأن الملك هو مصدر ذلك القانون الوضعي.

ـ لا يمكن تحويل أو نقل سلطة السيادة إلى آخرين.

ـ السيادة غير مقيدة بالعرف أو الدستور.

ـ الحاكم غير مسؤول قانونا أمام رعاياه لأنه لو كان مسؤولا لما أصبح صاحب السيادة ولحل محله رعاياه في مركز الحكم ذلك لأن السيادة هي السلطة العليا في الدولة.

ـ الملك مسؤول أمام الله فقط وهو خاضع للقانون الطبيعي.

ـ الملك هو مصدر كل القوانين.

٦ ـ تتجسد السيادة في كل دولة في شخص أو هيئة ما:

ـ في النظام الملكي تتجسد تلك السلطة العليا في الملك ويكون البرلمان مجرد هيئة استشارية.

ـ في النظام الأرستقراطي تتجسد السلطة العليا في مجلس كالبرلمان مثلا.

---

٤ - R.M. Murray: The Political Consequences of the Reformation, New York 1960, pp. 165, 166. Julian H. Franklin: Jean Bodin and the Sixteenth - Century Revolution in the Methodology of Law and History, New York 1963, cited by Alexander Groth: Major Ideologies, op.cit., pp. 25,40n.

٥ - Sabine, pp. 405-407. Silva, pp. 38-40. Friedrich, p. 552.
أنظر تفاصيل رأي فريدريش في آخر هذا المبحث تحت بند: تقويم إسهام بودان.

- في النظام الديمقراطي تتجسد السلطة العليا في مجموع الشعب .
٧ - النظام المثالي في رأي بودان هو النظام الملكي لأن فيه تتوحد السيادة في شخص واحد .
٨ - تستمد كل الهيئات الأخرى كالكنائس والمدن والشركات التجارية وجودها من موافقة صاحب السيادة . كما أن سلطاتها واختصاصاتها مستمدة من رضا صاحب السيادة .

القيود على السيادة :

السيادة في رأى بودان هي تلك السلطة العليا الدائمة غير المشروطة التي تضع وتفسر وتنفذ القانون . رغم ذلك أوضحت كتاباته أن هناك خمسة قيود[٦] ترد عليها هي :

- **القانون الطبيعي .**
- **الدستور .**
- **قدسية الملكية الفردية .**
- **وضع العائلة .**
- **المعاهدات والتحالفات .**

وفي الواقع ، تتعارض تلك القيود التي وضعها مع تعريفه للسيادة بصفتها السلطة العليا التي تضع وتفسر وتنفذ القانون . بهذا افتقرت كتاباته حول السيادة إلى الترابط المنطقي .

- **القيد الأول على السيادة : قانون الطبيعة .**

كان بودان يعتقد أن قانون الطبيعة فوق القانون الوضعي وأنه يضع مقاييسا للحق غير قابلة للتغيير، والحاكم مقيد بقانون الرب وقانون الطبيعة . لكن ليس هناك وسائل قانونية لمحاسبة الملك إذا خرق ذلك القانون الطبيعي .

وقد أدرك بودان أن إرادة الملك صاحب السيادة قد تتعارض مع قانون الطبيعة ، إلا أنه حاول قدر طاقته أن يهبط بهذه الحالات إلى أدنى الحدود ومع ذلك ظل الخلط موجودا .

- **القيد الثاني على السيادة : الدستور .**

إعتبر بودان أن الملك صاحب السيادة هو مصدر كل القوانين وغير مقيد بالعرف أو الدستور. لكنه عاد وذكر أن سيادته مقيدة بالقانون الدستوري وهو كلام غير منطقي . لقد كان يسلم بوجود مجموعة خاصة من قوانين مرتبطة حتما بممارسة السيادة نفسها ولا يستطيع الحاكم نفسه أن يغيرها . أطلق بودان على تلك القوانين اسم القوانين الامبراطورية وذهب إلى أن

٦- **Sabine, pp. 407-410,404,412. Friedrich, pp. 549-550.**

انتهاكها يعرض السيادة للزوال. والتعارض الواضح هنا هو أن الحاكم مصدر القانون وفي نفس الـوقت خاضـع لقـوانـين دستورية معينة لم يصنعها ولا يستطيع تغييرها وأعطى مثالا على ذلك عدم قدرته على تغيير نظام الوراثة أو التنازل عن أي جزء من الممتلكات العامة.

- القيد الثالث على السيادة : قدسية الملكية الفردية.

ذكـر بودان أن قانـون الطبيعـة يحمي الملكيـة الفردية وأنها من القداسة بحيث لا يستطيع صاحب السيادة أن يمسها دون رضا ماكلها. لهذا تتحتم موافقة البرلمان على فرض الضرائب. نلاحـظ هنـا تنـاقضـا في كتـاباته. فطبقا لرأيه السابق تتجسد السلطة العليا للسيادة في شخص الملك إذا كان النظـام القـائم ملكيـا ويكـون الـبرلمـان في هذه الحالة مجرد هيئة استشارية. لكنه ناقض نفسه وأعطى البرلمان سلطة فرض الضرائب.

- **القيد الرابع على السيادة : وضع العائلة.**

أعطى بودان صفـة مطلقـة لشيئين في المجتمع ومن ثم حدث التناقض. هذان الشيئان هما العائلة والسلطة غير المشروطة لصاحب السيادة.

- فعلاوة على القداسة التي أحاط بها الملكية الفردية أضاف إلى ذلك قوله إن تلك الملكية تعتبر ضرورية لوجود العائلة.

- العـائلة نفسهـا تعتـبر ضروريـة للدولة لأنها الوحدة أو اللبنة الأساسية التي تبنى عليها الدولة وكل الوحدات الاجتماعية الأخرى.

- المدن والقرى ما هي إلا تجمع للعائلات التي تضافرت وتجمعت من أجل الدفاع عن النفس وتحقيق المصالح المشتركة.

- الدولة هي اتحاد من المدن والقرى في ظل سيادة الملك، وفي رأيه أن تكوين الدولة يرجع أصلا إلى الغزو.

- أما تكوين العائلة فيرجع أصلا إلى اشباع الغرائز والحاجات الطبيعية للبشر من تزاوج وعناية بالأطفـال والميـل الفطري للإنسان إلى الاجتماع. لهذا رأى بودان أن العائلة شيء طبيعي يخرج عن نطاق سلطة السيادة.

- **القيد الخامس على السيادة : التحالفات والمعاهدات.**

كان بودان يرى أن الملك يجب أن يحترم التحالفات والمعاهدات ويلتزم بها. لهذا اعترض على رأي ماكيافيللي القائل بأن الحاكم يجب أن يحافظ على تلك المعاهدات التي تخدم مصالحه.

تقويم إسهام بودان :

تتجلى الأهمية الأساسية لآرائه في كشفه عن فكرة السيادة وبذلك ساعد على تطوير الشخصية القانونية للدولة وإقرار مبدأ استقلال الدول والمساواه بينها. ويعود إليه الفضل أيضا في محاولة نشر التسامح الديني، وبحث العلاقة بين الدولة وبين الملكية الفردية، وعدم تحبيذ تدخل الحاكم في النشاط الاقتصادي وحرية التجارة، وبذلك كان ممثلا صادقا لعصره وخاصة من حيث تعاظم نشاط ومصالح الطبقة البرجوازية الصاعدة، ومن جهة أخرى نادى بضرورة تحديث النظرية القديمة للقانون الطبيعي. لكن يؤخذ عليه أنه هو الذي قدم الأساس الفكري للملكية المطلقة والحكم الاستبدادي الذي تجسد فيها بعد في الحكم المطلق للملك لويس الرابع عشر. ويظل تسليطه الأضواء على سلطة السيادة هو أهم ميزة لكتابه كما يرى ساباين، وخاصة من حيث إخراج هذا المفهوم من حالة الإهمال التي كان عليها في ثنايا الكتابات اللاهوتية السابقة، وبالتالي ساعد بودان على إدخاله كأحد مكونات النظرية الدستورية. بالمثل، يتابع كارل فريدريش المؤثرات المهمة اللاحقة لفكرة بودان وصداها سواء في مقولة جون أوستن «لا سلطة عليا على الأرض» ، أو في التعريف المختزل الذي صارت تعرف به بصفتها «سلطة القرار الأخير»، أو التعريف الفقهي للقرن التاسع عشر الذي عرف صاحب السيادة بأنه «هو من لديه صلاحية تحديد صلاحياته» .

الفصـل الثاني عشر

الفلسفات السياسية في العصر الحديث ـ مفهوم العقل

الفصل الثاني عشر

الفلسفات السياسية في العصر الحديث ـ مفهوم العقل

مقدمة : حول تطبيق المنهج المقترح في المقدمة العامة للكتاب على دراسة فلاسفة العقد الاجتماعي الثلاثة الكبار.

إمتد العصر الحديث ليغطي حوالي ثلاثة قرون أي من أوائل القرن السابع عشر حتى نهاية القرن التاسع عشر واندلاع الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ . وكما كان الفكر السياسي لعصر النهضة معبرا عن حركة جياشة خاصة تلك التي اجتاحت المدن الإيطالية الجديدة التي جعلت من نفسها دولا مستقلة قبيل منتصف القرن الثاني عشر (فيما عرف بالنهضة الصغرى)، فإن الفكر السياسي للعصر الحديث بالمثل فرض نفسه بقوة وحل تدريجيا محل مفاهيم العصر الوسيط حول طبيعة السلطة السياسية والعصر الطبيعي وقانون الطبيعة وأطراف وشروط العقد السياسي . ورغم بعض أوجه التشابه التي تجمع بين القرون الثلاثة للعصر الحديث، فإن سمات أخرى متمايزة وإن لم تكن متناقضة دفعت المفكرين إلى تصنيف كل قرن منها تحت اسم مغاير تأكيدا على خصوصيته. فالقرن السابع عشر هو قرن العقل والثامن عشر قرن التنوير والتاسع عشر قرن الأيديولوجيات وهو الذي تبلورت فيه إرهاصات واجتهادات القرنين السابقين في بنى فكرية محددة.

سنلتزم بهذا التصنيف في الفصول الباقية من هذا الباب الثالث مع دراسة حالتين لاثنين من أهم الفلاسفة السياسيين في كل قرن يسبقهما شرح موجز لمعنى المصطلح الذي دُمغ القرن باسمه وعلاقته بالظواهر والقوى السياسية الفاعلة. هذا وسنطبق المنهج المقترح (المشار إليه في البند ثانيا من المبحث الثاني في المقدمة العامة للكتاب) على فلاسفة العقد الاجتماعي الثلاثة الكبار هوبزولوك وروسو نظرا للاتفاق الكبيربين الشراح على أنهم أرسوا الأساس الصلب لكثيرمما ظهر بعدهم من فلسفات سياسية. من ثم، فإن اختيارهم كنماذج، وتتبع وحدات التحليل الأربع في كتاباتهم المشار إليها في المنهج المقترح، يمكن أن يساعد الدارس على الاسترشاد بها في دراسة مفكرين آخرين. من جهة أخرى، نهدف من هذه الدراسة التفصيلية للمفكرين الثلاثة (علاوة على الدراسة السابقة لماكيافيللي) إلى إبراز أهم القضايا التي تحتاج إلى تحليل في حقل الفلسفة السياسية بغض النظر عن المنهج الذي سيختاره الباحث من بين المناهج المتعددة التي أوجزنا الإشارة إليها في ذلك المبحث الثاني أو من غيرها. ونظرا لأن هذه النماذج التحليلية ليس المقصود بها المرحلة

الجامعية الأولى فقط، فيمكن التركيز عند التعليم على آراء كل من هؤلاء الفلاسفة في النظام السياسي، مع إمكانية العودة عند الضرورة للصفحات السابقة لاستجلاء أي من المفاهيم الرئيسة التي استخدمها كل منهم .

المبحث الأول

العقلانية وتطور مفهومي العصر الطبيعي وقانون الطبيعة

العصر الطبيعي The State of Nature

العصر الطبيعي أوحالة الفطرة الأولى هي فكرة تفترض أن الأفراد قبل انضوائهم تحت نظام مجتمع سياسي كانوا يعيشون في مجتمع بسيط يحكمه قانون الطبيعة ولأفراده حقوق طبيعية. وفكرة العصر الطبيعي ليست حديثة وإنما تناولها أفلاطون في كتاب القوانين كما شرحها سينيكا بإسهاب ثم صارت موضع عناية خاصة خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. ومن الملاحظ أن هذه الفكرة ليس لها أصل تاريخي تعتمد عليه وإنما تقوم على الافتراض المحض. لهذا لجأ الفلاسفة إلى المنطق فقالوا إنه لابد من وجود مجتمع سابق للمجتمع السياسي أي سابق لظهور سلطة القانون وسابق لظهور الدولة نفسها، وإن هذا المجتمع القديم كانت تحكمه قوانين طبيعية. وأضافوا إنه من المحتمل أن يكون الغرض من هذه الفكرة إرجاع السلطة إلى أصل شعبي لتأكيد حق الأفراد .

هذا وقد سارت فكرة العصر الطبيعي في اتجاهين متعارضين:[1]

- إتجاه ديني يرى أن العصر الطبيعي كان عصر البساطة والفضيلة ثم قضى تكوين المجتمع السياسي على تلك الفضائل. لهذا فإن واجب الانسانية هو العمل للرجوع إلى حالة الفطرة الأولى .
- إتجاه عقلاني حديث يرى أن العصر الطبيعي كان عصر الظلم والقوة الغاشمة ثم قضى المجتمع السياسي على تلك المساوىء. لهذا فإن الانسانية مهددة بعودة تلك المظالم ما لم تحافظ على الهيكل السياسي المتمثل في الدولة .

١- Sabine, pp. 78, 178, 463, 464.

وقد تأرجحت أوروبا بين هذين الاتجاهين للظروف التي سادتها. ففي العصر الوسيط أخذ الفلاسفة والمفكرون السياسيون بالاتجاه الأول بأن العصر الطبيعي كان عصر الفضيلة والسعادة وأن الانسان لم يلجأ للعيش في ظل الشر الذي لابد منه وهو المجتمع السياسي إلا بعد سقوطه ضحية للإغراء. وترجع تلك الحجج التي لجأ إليها الفلاسفة إلى أنهم كانوا من رجال الدين الذين عاشوا في الفترة التي اشتد فيها الصراع بين الدولة والكنيسة. ومن ثم امتدحوا العصر الطبيعي للحط من قدر سلطة الدولة وإعلاء شأن سلطة الكنيسة الداعية إلى الرجوع إلى حالة الفطرة الأولى حتى تتمكن من تركيز السلطة في أيديها.

خلال القرن السادس عشر ونتيجة انتعاش التجارة والاكتشافات الجغرافية والتقدم، أخذ المفكرون السياسيون بالاتجاه الثاني فصوروا العصر الطبيعي بعصر الظلم والاستبداد بعكس الدولة التي أوجدها الإنسان فوفرت له الاستقرار والاطمئنان والعدالة. وقد استمر الأخذ بذلك الاتجاه خلال القرن السابع عشر وكان أبرز من عبر عنه توماس هوبز. ثم ظهر اتجاه مضاد في القرن الثامن عشر يعتقد بفضيلة الحياة الفطرية عبّر عنه جان جاك روسو في كتابه المسمى بالعقد الاجتماعي لأسباب سنتناولها عند دراسة روسو حيث وصف العصر الطبيعي بعصر الطهارة والسعادة وتمنى عودة الإنسانية لهذه الحياة تخلصا من الشرور والآثام.[٢]

قانون الطبيعة The Law of Nature

هو فكرة خيالية تدور حول وجود قانون طبيعي مستقل عن الدولة ومستمد من عقل «وطبيعة» الإنسان. وقد ظهرت هذه الفكرة في كتابات سقراط وأفلاطون في العصور القديمة. وكان فلاسفة اليونان يعتبرون أن القانون الطبيعي هو ذلك القانون الذي يسبق قانون المدينة. ثم جاء الرواقيون (Stoics) فأعطوا القانون الطبيعي أهمية كبيرة وقرنوه بالقانون الأخلاقي، أما المشرعون الرومان فلم يفرقوا بينه وبين قانون الشعوب وإن كانوا قد فصلوه عن القانون المدني. وقد سبق القول في المبحث الثالث من الفصل الخامس إن الفلاسفة وخاصة اليونان استخدموا مصطلح قانون الطبيعة، بينما مال الفقهاء الرومان إلى الأخذ بمصطلح قانون الشعوب. وفي العصر الوسيط، قسم الفلاسفة القانون إلى ثلاثة أنواع: قانون طبيعي، وقانون إلهي، وقانون وضعي، واتجه كثير منهم إلى إدماج القانون الطبيعي في القانون الإلهي.

٢- Ibid., pp. 178, 583.

تطـورت الفكـرة تدريجيا وصار القانون الطبيعي يمثل بالأساس وسيلة عقلانية للانتقال إلى المجتمع المدني. ظهر هذا جليا في كتابات الفيلسوف توماس هوبز في القرن السابع عشر حيث أكد أن القانون الطبيعي في الواقع ليس إلا العقل البشري وأن أحكام هذا القانون يستنبطها العقل من «طبيعـة إنسـانيـة مغـايرة» (أنظر البند رابعا، المبحث الثالث من الفصل الثالث عشر). وقد نالت فكرة قانون الطبيعة اهتماما كبيرا أيضا من جانب فلاسفة الغرب أمثال غروشيوس، سبينوزا، لوك، روسو، مونتسكيو، أولباك، كانت الذين اعتمدوا عليها في القرنين السابع عشر والثامن عشر في نقد النظام الإقطاعي، والدفاع عن الثورات البرجوازية التي نشبت في تلك الفترة، وتأكيد طبيعة ومعقـوليـة النظام البرجوازي الجديد. ثم اضمحلت الفكرة بعد ذلك وخاصة بعد نقد دافيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦) ولم تعد تتمتع بنفس الزخم الذي عرفته الفلسفات السياسية لهذين القرنين، إلا من إشـارات جزئيـة كما نجـد مثـلا لدى أحد الهيغليين المحدثين في القرن التاسع عشر وهو توماس غرين (١٨٣٦ ـ ١٨٨٢) الـذي قال في تعـريف فلسفتـه بأنهـا إعـادة تقـريـر وتأكيـد على الحقوق الطبيعية أو في كتابات هربرت سبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) الذي ركز على شق واحد من المفهوم وهو الطبيعـة من حيث هي تطـور. [٣] ويمكن العثـور على بقـايـا لفكـرة القانون الطبيعي في «المذهب الاجتماعي» الذي تنادي به الكاثوليكية المعاصرة.

قانون الطبيعة وجذور فكرة العقد :

نتناول في الفصول التالية العلاقة بين الإثنين ونكتفي هنا بالإشارة إلى منطلقاتها الأساسية. هناك اتفاق بين فلاسفة هذه المرحلة على أن الإنسان قد توصل إلى قانون الطبيعة باستخدام عقله، وأن هذا القـانـون في جوهـره صحيـح عادل، وينظم العـلاقات الاجتماعية، ويعترف للفرد بحقوقه في العصـر الطبيعي قبـل تكـوين أية حكومة أو دولة. رغم ذلك، كان الإنسان غير آمن في تمتعه بتلك الحقـوق لأن القـوي كان يطغى على الحقـوق الطبيعية للضعيف، ولم تكن هناك حكومة في العصر الطبيعي لتحمي تلك الحقـوق. نتيجـة لهذا القصور، تعاقد الناس فيما بينهم لإنشاء الدولة لضمان حمايـة حقـوقهم الطبيعيـة. هكـذا رسم فلاسفـة القرنين السابع عشر والثامن عشر حدا فاصلا بين وضع الإنسان قبل وبعد تكوين المجتمع المدني.

---

٣. Ibid., pp. 722, 748.

المبحث الثاني

تطور مفهوم العقد واشتراط الرضا

تناولت الأديان والفلسفات السياسية فكرة أن الدولة نشأت نتيجة لعقد أو اتفاق . فقد ظهرت فكرة مشابهة لذلك في التوراة وفي كتابات أفلاطون وأرسطو. ثم ظهرت في الكتابات المسيحية خلال العصر الوسيط ، وكذلك في كتابات وليام أوف أوكام . كانت هناك أيضا اجتهادات كثيرة بين فقهاء الإسلام حول العقد السياسي حيث أجمع أتباع الفرق الإسلامية كلها تقريبا على أن طريق ثبوت الإمامة هو الاختيار والاتفاق بينما رأي مجتهدو الشيعة إنها بالنص والتعيين . فالأغلبية إذن ترى أن «الإمامة عقد» .

أدت التطورات الفكرية في الغرب إلى حلول العلاقات المدنية بين الأفراد محل العلاقات الطبيعية وسيطرت فلسفة العقد على فكر الكتاب السياسيين في أوروبا منذ منتصف القرن السابع عشر ومعظم الثامن عشر . وترجع عقلانية الفكرة إلى أنها قدمت تفسيرا مدنيا للسلطة السياسية محل فلسفة الحق الإلهي فاعتمد عليها أنصار مذهب الحرية للحد من السلطات المطلقة للملوك .[٤]

لاقت فلسفة العقد ترحيبا في المجتمع الأوروبي لوضعها الفرد في مركز ممتاز بصفته أحد طرفي العقد لأنه سواء كان العقد بين الله والشعب أو بين الأفراد وبعضهم البعض أو بين الحاكم والمحكومين فإن هدفه هو تحديد سلطة واختصاصات الحاكم أي تأكيد حقوق الفرد . ورغم أن فلسفة العقد ليس لها أساس تاريخي إلا أنها أثرت في الفكر السياسي الأوروبي وخاصة في انجلترا وفرنسا والولايات المتحدة كما أثرت في ثوراتها وفي تطور الحريات الفردية الديمقراطية في تلك البلاد .

وتجدر الإشارة إلى أن معظم فلاسفة القرن السابع عشر كانوا متفقين على أن التقيد بالتزام ما يجب أن يكون على أساس الحرية والرضا وليس القهر أو القوة. ترتب على ذلك النتائج الآتية :

١ ـ إلتزام المواطن بالخضوع للسلطة السياسية ينبع من رضاه أو من الوعد بالطاعة الذي قطعه على نفسه بحرية. أي أنه التزم بالطاعة بمحض إرادته وفقا لما أملاه عليه عقله .

٢ ـ يكون التعبير عن ذلك الرضا على شكل عقد بين كل الناس يتفقون بمقتضاه على تكوين مجتمع أو دولة أو الاثنين .

---

٤ ـ Ibid., pp. 430-432.

٣ ـ هنـاك نوعـان من العقـود : عقـد اجتـماعي يقـوم الناس بمقتضاه بالارتباط ببعضهم البعض لتكـوين المجتمـع ، والثاني عقد مدني أوحكومي بين الجماعة والحكام يتم على أساسه تكوين الحكومة وتعهد الجماعة بطاعتها .

هذا وقـد استغـل المفكـرون السيـاسيـون فكـرة العصر الطبيعي وتكوين حكومة عن طريق التعاقد بأسلوبين مختلفين : الأول تجلى في الدفاع عن الحكم المطلق كما فعل توماس هوبز، والثاني تمسك بأن سلطة الحكومة مقيدة كما ورد في كتابات جون لوك .

لإيجاز ما سبق ، يمكن القول إن فكرة العقد قد ظهرت في عدة صور أهمها ما يلي :

ـ العقد بين الله والشعب للمحافظة على العقيدة الحقة .

ـ العقد بين الأفراد لتكوين المجتمع .

ـ العقد بين الحاكم والمحكومين لتفسير سلطة الحاكم وتحديدها .

الفصل الثالث عشر

تـومـاس هـوبز

صفحة

الفصـل الثالث عشر

تـومـاس هـوبز

Thomas Hobbes

المبحث الأول

العوامل الذاتية والبيئية[1]

ربما يكـون التقـويم العـام لهوبز الذي قدمه الفيلسوف البريطاني برتراند راسل هومن أدق التقـويـمات التي كتبت عنـه إذ قال إن هوبز فيلسوف يصعب تصنيفه . فهو تجريبي مثل لوك وهيوم ، كما يتميـز باكبـاره للمنهـج الـريـاضي ليس فقـط في الـريـاضيات البحتة وإنما أيضا في الرياضيات التطبيقيـة . لا غرو في ذلـك فهـو القارىء لإقليدس وإسحق نيوتن ، والمتأثر في نظرته العامة بغاليليو وكبلر وبيكون . هوبلا شك إبن القـرن السـابـع عشـر قرن العقل بكل ما حواه من عنفوان فكري وبصيرة نافذة و تناقضات حادة هزت إيمان الكثيرين من ساسته ومثقفيه .

كان هوبـز أحـد أبنـاء مسـاعد قس غير متعلم كثير العراك هجر أسرته وأولاده فكفله عمـه . إستطاع هوبز بجهوده الخاصة إتقان اللاتينية واليونانية في سن السادسة والتحق بجامعة أكسفورد في الخامسة عشرة وتخرج فيها بعد خمسة أعوام درس خلالها الكلاسيكات والفلسفة . وقد عبر فيما بعد عن عدم رضاه عما درس من فلسفة أرسطو والمنطق المدرسي معتبرا أن الزمن قد تجاوزهما . ساعدته مهنتـه كمعلم لبعض أبنـاء الطبقـة الأرستقراطيـة الإنجليزية على كثرة الأسفار في صحبتهم إلى الـدول الأوروبيـة فأتـاح له ذلـك مقـابلة كبـار العلماء والفـلاسفـة المشهورين آنذاك مثل ديكارت وغاليليو، علاوة على أنه عمل لبعض الوقت عام ١٦٢٠ سكرتيرا لدى الفيلسوف فرانسيس بيكون .

لم تترك له آراؤه السياسية والفلسفية التي عبر عنها مجالا للاستقرار في أي مكان ، فقد اضطر للهـرب إلى فرنسـا عام ١٦٤٠ عندما رجحت كفة الجمهوريين في انجلترا خوفا من مغبة الانطباع السـائـد عنـه كمدافع عن النظام الملكي وخاصة بعد نشر ترجمته للسياسي الإغريقي ثيوسيديدس

---

١ - **Russel, pp. 531-533. Sabine, pp. 435,455,456. Touchard, p. 328. Wiser, pp. 185-187, 192,193. Nelson, pp. 127,128,138. Stuart Hampshire: The Age of Reason, The 17th Century Philosophers, Mentor edn., New York 1956, pp. 34,35. Clarence Morris, ed., The Great Legal Philosophers, Selected Readings in Jurisprudence, pp. 107 - 109.**

الـذي كان يندد بعيوب الديمقراطية اليونانية. تعرض لمأزق آخر في فرنسا عندما نشر كتابه الجديد ليفياثـان عام ١٦٥١ وضمّنـه أفكـاره العقلانية والسياسية، فاضطر إلى العودة سرا مرة أخرى إلى إنجلترا هربا من جفوة المهاجرين من أنصار النظام الملكي الذين شكوا في إخلاصه لقضيتهم. وقد فسـر هؤلاء رأي هوبـز الـذي حث فيـه الشعب على الخضـوع للغزاة ما داموا قادرين على فرض استتبـاب الأمن وحمـايـة الأرواح، فسّروه على أنه دعوة للقبول بحكم كرومويل الجمهوري وعدم مقاومته. علاوة على ذلك، فقد توترت علاقاته بالسلطات المضيفة في فرنسا لهجومه الشديد على الكنيسـة الكاثوليكية. ولا يغيب عن البال أن بعض القوى المتصارعة مثل الملكيين وخصومهم من الطهرانيين كانت تجمعهم رغم العداء بعض المنطلقات المتشابهة أكثر مما يجمعهم بهوبز. مثال ذلك الأسس الـدينيـة التي كانـوا يقيمـون عليهـا حججهم، والتزامهم بنمط التفكير التقليدي وخاصة تصنيفـات أرسطـو للفكـر. لهذا لم يكن غريبـا أن يؤدي أسلوب هوبـز العلمي في كتـابه الليفياثان ونغمته الواضحة ضد أرسطو والتراث التقليدي كله إلى انهيار ثقة هذا المعسكر فيه واتهامه بالالحاد.

في انجلترا وافق كرومويل على عودته بشرط اعتزال السياسة فبدأت مرحلة جديدة في حياة هوبـز اقتصـر فيهـا على التأليف حيث كتب عدة مؤلفـات أهمهـا تاريـخ ما أسماه البرلمان الطويل Behemoth. في الـرابعـة والثـمانين من عمره كتب سيرته الذاتية باللاتينية، وفي السابعة والثمانين كتب ترجمة للشاعر اليوناني هومر. توفي هوبز في الحادية والتسعين، ويتفق كثير من دارسيه على أنه كان أكبر منظر علماني في عصره، وأنه كان متواضعا وقارئا نهما.

حول الخلفيـة الغنيـة التي ساهمت في صيـاغـة فلسفتـه السيـاسية، يحسن التذكير بالثورتين الكبيرتين اللتين عرفتها انجلترا في القرن السابع عشر واللتين كان لهما تأثيرات عميقة على الفكر السيـاسي الانجليـزي خاصـة والفكـر السياسي الغربي عامة مع ملاحظة أن هوبز مات قبل تسع سنوات من اشتعال الثورة الثانية. بدأت الثورة الأولى عام ١٦٤٠ وكان طابعها أقرب إلى الحرب الأهليـة واعتـبرت أول ثورة بورجـوازيـة في العـالم الغـربي. ونظـرا لأنهـا لم تَحسِم تمام الصراعات السيـاسيـة والـدينيـة التي أدت إلى نشـوبهـا، فقـد انـدلعت ثورة ثانية عام ١٦٨٨. وسيتضح من استعـراض التطـورات التالية أن انجلترا كانت تعاني خلال كل تلك المرحلة من صراعات متعددة متبـاينـة تبلورت في ثلاثـة أبعـاد واضحة على الأقل هي البعد السياسي المتمثل في مقاومة الشعب لمحاولات الملك الاعتداء على الحقوق الدستورية، والبعد الديني للصراع الدموي بين الكاثوليك والبروتستانت، والبعد القومي الذي عكسته خطوات انجلترا لتحقيق وحدة قومية أوسع.

بالنسبة للثورة الأولى ، فقد سبقتها فترة اضطرابات دينية وسياسية عنيفة حتى لقد ظهرت آثار الخلافات المذهبية بين الكاثوليك والبرتستانت على الأسرة المالكة نفسها آل تيودور (١٤٨٥ - ١٦٠٣) التي اعتنق أفرادها مذاهب متعارضة فكان منهم الكاثوليكي واللوثرى واالكالفيني . وقد عانت جموع الشعب معاناة شديدة من أتباع كل مذهب عندما يتولى السلطة ملك أوملكة من المذهب المعادي وأصبح الاضطهاد والاعدام من الأحداث اليومية التي أدت إلى مزيد من هجرة الإنجليز إلى العالم الجديد.

تزامن مع الصراع الديني استبداد سياسي ميز حكم آل تيودور الذين بلغ نظام الحكم الملكي المطلق أوجه في عهدهم منتهكين بذلك وثيقة الحقوق المسماة بالعهد الأعظم (الماغناكارتا) الصادرة عام ١٢١٥ والتي كانت تنص على نظام ملكي محدود يشارك الملك فيه برلمان منتخب .

انتهى عهد التيودور بحكم الملكة اليزابيث التي جعلت الأنجليكانية ذات العقيدة الكالفينية كنيسة رسمية لانجلترا، وبُنى أسطول كبير ساعد على توسع حركة الاستعمار الانجليزي في آسيا وأفريقيا، كما نمت التجارة وازدهرت . مع بداية القرن السابع عشر انتقل العرش إلى آل ستيوارت فتفاقمت الأزمات السياسية والدينية بسبب محاولاتهم الاستمرار في الحكم المطلق وتجاهل البرلمان مع فرض الأنجليكانية على كل الشعب فاضطهدوا الكاثوليك والبروتستانت المنشقين المسمون بالطهرانيين Puritans فزادت حركة الهجرة إلى أمريكا الشمالية وتجمعت سحب الثورة. يضاف إلى ذلك بعد خارجي بالنسبة لانجلترافي ذلك الوقت ساهم هو الآخر في زيادة التوتر وإرهاق المؤسسات السياسية آنذاك ألا وهو انشغال الإنجليز بتوطيد دعائم حكمهم بالقوة في كل من اسكتلندا وأيرلندا في خطوة واضحة لتوحيد البلاد في دولة قومية جديدة واحدة .

بدأت الأزمة بثورة البرلمان ذي الأغلبية الطهرانية بقيادة أوليفر كرومويل وانضم إليه أعداء الملكية فانتهت الحرب الأهلية بانتصار جيش كرومويل الجمهوري وتوجيه تهمة الخيانة إلى شارل ستيوارت الأول وإعدامه عام ١٦٤٩ . إستمر الحكم الدكتاتوري لكرومويل وشقيقه حتى استعاد آل ستيوارت العرش عام ١٦٦٠ وحكم منهم ملكان فقط هما شارل الثاني وجيمس الثاني وإن لم يدم حكمهما طويلا بسبب محاولاتهما مرة أخرى تحدى البرلمان المنتخب وإعادة المذهب الكاثوليكي ضد إرادة الأغلبية الشعبية التي صارت بروتستانتية .

هكذا نشبت الثورة الثانية لعام ١٦٨٨ وكانت قصيرة وسلمية تمكن الشعب خلالها من عزل جيمس الثاني الكاثوليكي ، واستدعاء ابنته ماري البروتستانتية من هولندا والمتزوجة من الأمير البروتستانتي ويليام أوف أورانج الذي جاء على رأس جيشه وتم تنصيبه ملكا مع زوجته وأقسما

على احترام إعلان جديد للحقوق صدر عام ١٦٨٩ ينظم صلاحيات البرلمان وحقوق الشعب. أدى ذلك إلى استقرار سياسي ودستوري مهد الطريق لاستفادة انجلترا استفادة مثلى فيما بعد من اختراع جيمس وات (١٦٧٩ - ١٧٨١) لآلة الاحتراق الداخلي (البخارية)، وبدء الثورة الصناعية الأولى في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر.

كان هوبز من أكثر المثقفين تأثرا بهذه التطورات السياسية والدينية والاقتصادية فقد عاصر بدايات الثورة الأولى وشاهد إرهاصاتها وتفاعل مع نتائجها ومن ثم حسمت مواقفه على الصعيدين السياسي والعقائدي كما تدل على ذلك كتاباته المتتابعة في المؤلفات التالية :

- عناصر القانون الطبيعي والسياسي - Elements of Law Natural and Politic

ويشتمل على دراستين كتبتا باللاتينية والانجليزية عام ١٦٤٠، ثم نشرتا بالانجليزية في مؤلف واحد عام ١٩٨٩ .

- البرلمان الطويل إنتهى من كتابته في عام ١٦٦٨ . - Behemoth, The Long Parliament.

ورفض الملك شارل الثاني نشره. تأخر النشر حتى عام ١٦٨٢ .

- المواطن ، نشر باللاتينية عام ١٦٤٢ . - De Cive.

- ليفياثان نشر بالانجليزية عام ١٦٥١ .

- Leviathan, Or The Matter, Form & Power Of A Common-Wealth Ecclesiasticall And Civill.

والمؤلفان الأخيران هما أهم كتاباته في الفلسفة السياسية .

تتضح تأثيرات العوامل الذاتية والبيئية في هذه المؤلفات حيث عالج فيها كثيرا من القضايا المعاصرةفي ذلك الوقت في مجالات الفلسفة والسياسة والدين والتعليم. مثال ذلك مقولته إن المصطلحات لا تكتسب معنى إلا إذا ارتبطت بصورة مباشرة أوغير مباشرة بصفات الحس أو الشعور الإنساني. لهذا جاءت تعليقاته على منحى وأساليب فكر الفلسفة المدرسية قاسية للغاية إذ اعتبرها سخيفة بلا مغزى على الإطلاق، وأنها مجرد عبث عديم الجدوى بكلمات ليس لها معنى. حول المنازعات والحروب في انجلترا، تنبأ بأن حدة الصراعات السياسية والدينية ودور النظام الملكي وطريقة تفسير الكتاب المقدس التي اقتحمت الحياة الأكاديمية لجامعة أكسفورد والمجتمع الانجليزي بأكمله سوف تؤدي إلى تقويض السلطة وإشعال الحرب الأهلية، وهي نبوءة ثبتت صحتها بعد سنوات قليلة. بالنسبة للتعليم، كان هوبز واعيا بأهمية الدور الذي يمكن أن تلعبه الجامعات، ولكنه أبدى نوعا من خيبة الأمل عند إشارته إلى تأييدها لموقف البابا في مواجهة سلطة

الدولة. بل يمكن أن نستنتج أيضا أنه كان يلقي عليها ببعض مسؤولية تلك الأوضاع المتردية اذ يقول :

« إن تعليم الشعب يعتمد تماما على التعليم الصحيح لشباب الجامعات . . . فحتى قرب نهاية حكم هنري الثامن ، كانت الجامعات أساسا هي التي تدعم دائما سلطة البابا في مواجهة سلطة الدولة . . . وكانت المذاهب اللاهوتية هي السند الذي اعتمد عليه كثير من الدعاة والفقهاء ضد سلطة السيادة . . . ورغم أن الجامعات لم تكن صاحبة هذه المذاهب الكاذبة فإنها لم تقم بتعليم الحقيقة» . [٢]

إحتل كتاب ليفياثان مكانة مرموقة بمجرد نشره ولا غرو فهو المؤلف الذي كتب في خضم هذه الصراعات والذي اتخذت منه القوى الاجتماعية المختلفة مواقف متباينة وفقا لمواقع تلك القوى من الصراعات السياسية والدينية . وعنوان الكتاب بالكامل هو: «ليفياثان ، أو مادة وشكل وسلطة دولة كنسية ومدنية» . [٣]

المبحث الثاني

منهج البحث عند هوبز

يؤدي التقدم العلمي وخاصة في مجال العلوم الطبيعية كما هو معلوم إلى إعطاء دفعات قوية

٢ - Thomas Hobbes: Leviathan,, or the Matter, Form & Power of A Common-Wealth Ecclesiastical and Civill, Paris 1651, edited with an introduction by Crawford B. Macpherson, Penguin edn., Middlesex 1968 (First Publ. 1951, hereunder referred to as Leviathan, while Macpherson's introduction as Macpherson, Introd.) Ch. xxx, pp. 384,385.

٣ - ليفياثان كلمة مأخوذة من اللغة اللاتينية المتأخرة وهي مشتقة من العبرية. استعان بها هوبز لمضامينها الرمزية فهي اسطورة فينيقية قديمة تضرب التوراة بها مثلا لقوة جسمانية لاتقاوم تتخذ شكل حوت ضخم أو وحش كاسر وصفه سفر أيوب (ع) بأنه «لاتوجد قوة على الأرض يمكن أن تقارن به». ويرمز هوبز بهذا الوحش الأسطوري الذي رسمه على غلاف الكتاب إلى ماأسماه بالكومنولث أي الدولة القوية ذات السلطات المطلقة التي تطلع إلى انشائها لتضع حدا للصراعات وتنشر السلام. أما الرسم نفسه فهو عملاق أسمر ضخم الجثة فوق رأسه تاج يقبض بيده اليمنى على سيف يرفعه فوق كل بقاع الريف والمدينة وبيده اليسرى عصا الأسقفية، أي يجمع بين السلطتين الزمنية والدينية. هذا هو المجتمع السياسي للدولة في رأيه: Commonwealth. Civitas .

لدراسة مناهج وطرق البحث والتفكير التي هي في النهاية وسائل مستحدثة يكتشفها الإنسان للتزود بها في صراعه مع البيئة أو مع الآخرين، ولمواجهة ما يعترضه من صعاب بأسلوب أكفأ وفي زمن أقل. لهذا كانت مراحل التطور العلمي في حياة الإنسان قرينة طفرات مماثلة في الاهتداء إلى مناهج وطرق بحث جديدة تزيد من قدرته على التعامل مع بيئته الطبيعية والاجتماعية.

عاصر هوبز مرحلة مشابهة في أوروبا من هذه المراحل المشهودة وهي عصر الثورة الفكرية للقرن السابع عشر المسمى بعصر العقل. وكثرت اتصالاته بعظماء هذه المرحلة فعمل سكرتيرا ـ كما سبقت الإشارة في المبحث الأول ـ للفيلسوف الانجليزي صاحب المنهج التجريبي فرانسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦)، وزار كلا من عالم الطبيعة والفلك الايطالي غاليليو غاليلي (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢)، والفيلسوف الفرنسي صاحب المنهج العقلي رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠). معروف عن هوبز أيضا إعجابه بالرياضيات وتدريسه لها وقراءته لإقليدس وولعه خاصة بعلم الهندسة. وقد وضع كتيبا بعنوان «تسعة دروس لمدرسي الرياضيات»، وله خلاف طريف مع أستاذ هذا التخصص في جامعة أكسفورد آنذاك الذي أثبت خطأ هوبز في الظن بامكان تربيع الدائرة.

لكن هوبز كمفكر مادي لم يتفق مع فلسفة ومنهج ديكارت الذي كان من أنصار مفهوم تقسيم الكون إلى مجالين مادي وروحي، تلك الثنائية التي أصبحت قاعدة معترفا بها من عدد من فلاسفة العصر الذين تحمسوا للاكتشافات العلمية ذات المنحى المادي الصرف وإن كانوا قد آثروا الاحتفاظ بالإيمان الديني. أما هو فكان متأثرا بقوة بالكشوف العلمية الجديدة ذات الاتجاه المادي وتفسير كل شيء انطلاقا من مفهوم الحركة مع البعد عن الغائية.[٤]

لقد كان أكثر اتفاقا وانسجاما مع وجهات نظر غاليليو خاصة وأن هذا الأخير تحدى مثله الانقياد الأعمى لأرسطو ورفض النزعة المدرسية للعصر الوسيط، علاوة على اكتشافاته لقانون القصور الذاتي ومبدأ النسبية وتأكيد مقولة كوبر نيكوس عن مركزية الشمس في الكون اعتمادا على الملاحظة واستخدام المنهج التجريبي. لهذا فان أهمية هوبز من الناحية المنهجية تنبع من تحوله التام عن فلسفة أرسطو ومعارضته لآرائه في الطبيعة وما وراء الطبيعة، وقطعه لكل علاقة فكرية مع مقولات المدرسيين بأولوية المعرفة أو العلم النظري، مع إرساء فلسفته عن الطبيعة على فكرة الحركة.

تأثر هوبز إذن بعاملين حاسمين هما تلك الخلفية الغنية من العلوم الطبيعية والرياضية، واجتماعيا بالصعود المتنامي للقوى البرجوازية. ويعطي واحد من أهم شراح هوبز المعاصرين[٥]

٤ ـ أنظر أعلاه: الفصل التاسع، الحاشية ٣.

٥ ـ Macpherson, Introduction, pp. 12, 38, 57.

أهميـة كبـيرة للعـامـل الثـاني إذ يرى أنه استخدم في منهجه نموذجا فكريا للمجتمع وآخر للإنسان وكلاهما برجوازي النزعة. يقول في ذلك:

« وحيث أنـه توصـل إلى الجـانب الأكـبر من العلم الـذي بنـاه عن طريق الاستنباط من هذين النموذجين، إذن فهو علم عن المجتمع البرجوازي لذلك العصر».

يستـوقف النظـر أن نمـوذجـه الفكـري للمجتمـع لا ينسجم أو يتطـابق إلا مع المجتمـع الـبرجـوازي للسـوق حيث يقـوم كل فرد بمنافسة الآخرين من أجل الحصول على مصادر القوة أو السلطـة، وفي الوقت نفسه يقـاوم ويعرقل حصول الآخرين عليها. وفي المحصلة الأخيرة، فإن ما يحصـل عليـه الفـرد من القـوة أو السلطـة ما هو إلا ما يستطيـع اقتناصه منها في هذه المنافسة، أو هو حاصل الفرق بين ما حصل عليه هو وما حصل عليه الآخرون في هذا الصراع. فكل منهم يسعى للاستيلاء لنفسه على بعض ما لدى الآخرين، أو يقاوم محاولات استيلائهم على بعض ما لديه. وهو يفعل ذلك ليس باستخدام القوة علانية، وإنما بعملية أقرب ما تكون إلى أسلوب السوق حيث تتحدد قيمة أي إنسان بقدر ما يدفع الآخرون مقابل عمله.

« إن قيمة الإنسان، أو ما يستحقه هذا الإنسان، هو مثل أي شيء آخر، ثمنه أو قيمته، بمعنى، مقدار ما يدفع مقابل استخدام قدراته». [٦]

لقد قدم هوبز في مؤلفه تحليلا علميا شاملا لمفهوم القوة وأكد على الحقوق الطبيعية المتساوية للبشر، وأدمج الاثنين لبناء نظرية عن القوة ونظرية للحق والالتزام في إطار اهتمامه بمشكلة الحرب الأهلية التي اعتبر أن تجنبها يمثل هدفا أساسيا للبحث السياسي. [٧] وسنرى فيما يلي، وكذلك عند تقويمه لنفسه في نهاية هذا الفصل كيف أنه كان يعتبر ما توصل إليه من مفاهيم تمهد الطريق أمام نشأة علم سيـاسـة جديـد يرسي الفلسفة السياسية والأخلاقية للمرة الأولى على أساس علمي، ويوضح للناس كيف يحصلون على السلام والحياة الطيبة.

تجاوز هوبـز الإعجـاب باكتشـافات غاليليو إلى الاستعانة بمنهجه ذي الشقين: منهج الحل والـتركيب، حيث يمكن استخـدام أسلوب «الحل» للتوصل إلى الفروض الأساسية البسيطة التي

٦- Leviathan, Ch. X, p. 151.

٧- Laurence Berns, "Thomas Hobbes", in: Strauss and Cropsey, eds, op.cit., p. 370. Macepherson, Introduction, pp.9, 12. Leviathan, Ch.XIV, p. 189.

يتطلبهـا البحث، وبـالاعتماد على التركيب يمكن بناء الفروض المركبة من البسيطة الأولى. [8] إن طريقة استخدام غاليليو لجانب الحل تعتمد على الخيال، أي كان يتخيل أي القوى أو الحركات ـ عنـدمـا يتم تركيبهـا منطقيـا مع بعضهـا البعض ـ يمكن أن تعطي تفسـيرا سببيـا للظـاهرة المركبة المطلوب اختبـارهـا. وقـد نجـح غاليليـو باستخـدام هذا المنهـج في تخيـل الحـركات التي لا يمكن ملاحظتها ولكن عند افتراضها يمكن رياضيا أن تكشف الحركات المركبة الخاضعة للمشاهدة التي يريد شرحها. بعبارة أخرى، فإن الشيء المطلوب شرحه هو النتيجة المركبة لعوامل بسيطة لا يمكن مشاهدتها. ثم يبدأ بتخيل العوامل التي إذا أدمجت منطقيا لابد وأن تعطي هذه النتيجة.

لكن المشكلة أن محاولـة تطبيق هذا المنهـج في علم السيـاسـة تصطـدم بحقيقـة أنـه يعـالـج نشـاطـات البشـر في علاقـاتهم مع بعضهم البعض والتي تعتمـد على إراداتهم الأكثـر تعقيـدا من الأجسـام المـاديـة في المثـال السـابق. في نفس الـوقت يعتبر علم السياسة في وضع أفضل من علم الميكانيكا من حيث قدرة الباحث على الحصول على معرفة مباشرة بما يمكن أن يثير الإنسان ويحرك إراداته وهو ما لا يتوفر مع حركة الجماد.

باختصـار تعني مرحلة الحـل في منهـج غاليليو عند تطبيقها في علم السياسة تفكيك المجتمع السيـاسي إلى حركـات الأجـزاء المكونة له (أي الأفراد من البشر)، وتفكيك نشاطاتهم أو حركاتهم بدورها إلى قوى بسيطة متخيلة أو افتراضية والتي إذا تم تجميعها تستطيع شرح نشاطات الأفراد. هذه القوى البسيطة الافتراضية يجب أن تكون بديهية لأي باحث يطبق المشاهدة على نفسه. فإذا كانت تلك القوى كذلك، فإنها ستصير الفروض البديهية البسيطة التي إذا تم التسليم بها ستؤدي إلى كشف الفروض المركبة التي يحتاجها هوبز في علم السياسة الجديد.

إعتقـد هوبـز أن العـوامل الأولية التي افترضها كانت من البداهة بحيث أن أي باحث أمين لابـد سيسلم بها، وأن تركيبـه العقـلاني لهذه العـوامل كان صحيحا منطقيا بحيث أن هذا الباحث سيتقبـل النتـائـج أيضا. من ثم فإن كل الأفعـال الإنسـانيـة يمكن تحليلها وإرجاعها إلى مكوناتها الأولى من حركات جسمية وعقلية يستطيع العالم بعد ذلك إعادة ربطها بطريقة يمكن أن تكشف وتفسر كل شيء.

٨- Apter, pp. 80, 81. Macpherson, Introduction, p. 25-29.

المبحث الثالث

المفاهيم السياسية الرئيسية عند هوبز

فيما يلي تفصيل لبعض المفاهيم السياسية الرئيسية التي وردت بفلسفته :

أولا : العصر الطبيعي .
ثانيا : العلاقة بين الأخلاق والدين والدولة .
ثالثا : الفرديـــة .
رابعا : قانون الطبيعة
خامسا : صفات ومؤهلات صاحب السيادة .

أولا : العصر الطبيعي :

إستخدم الفلاسفة السياسيون في العصر الحديث ـ وخاصة منظري فكرة العقد الاجتماعي ـ مفهـوم العصـر الطبيعي[٩] كمـدخل لدراسة المجتمع المدني الذي تطلعوا لتحقيقه وذلك على ضوء المعطيـات الجـديـدة التي عاصرها كل منهم . نخص بالذكر من هؤلاء منظري العقد الثلاثة الكبار هوبز ولوك وروسو الذين سندرس فلسفاتهم السياسية على التوالي .

في تحليـل الظـروف التي اكتنفت العصـر الطبيعي أوتلك الحـالـة الشبيهة بالفطرة الأولى لا يجب أن ينصرف الذهن دائما إلى أن الفيلسوف كان يقصد بها حرفيا تلك الحالة البدائية التي كان عليهـا البشـر قبـل إنشاء المجتمعات المدنية المنظمة . إذ قد يكون هدفه من تلك المقابلة بين العصر الطبيعي والمجتمع المدني التحذير ـ كما هو الحال بالنسبة لهوبز ـ من سوء المصير الذي قد يجد الناس أنفسهم فيه إذا هم تهاونوا في الاستعانة بالكوابح التي يوفرها القانون والنظام . ولعل من الحوافز التي دفعتـه إلى موقفـه من الطوائف الدينية المتناحرة هو ما عزاه إلى خلافاتها من آثار مدمرة على سلام المجتمع وتماسك سلطته السياسية وكما أزعج موقف البابا المعارض لوحدة إيطاليا ماكيافيللي ، فإن

---

٩ - Sabine, p.463. Touchard, p.330. Nelson, p. 129. Wiser, p. 198. Wolin, pp. 262ff. Hacker, pp. 208, 209. Groth, p. 25 n. M.M. Goldsmith: Hobbes's Science of Politics, New York 1966, p. xv. F.S. McNeilly: The Anatomy of Leviathan, London 1968, p.254.

هوبز هو الآخر رأى في استمرار صراعات تلك الطوائف أوخم العواقب التي يمكن أن تحل بانجلترا .

يفسر البعض[10] أسباب موقف هوبز من العصر الطبيعي بأنه كان رازحا تحت ضغوط كبيرة تجلت في تفرقته الحادة بين ذلك العصر وبين المجتمع المدني . فاضمحلال السيادة في رأيه كان نتيجة وليس سببا للانهيار الاجتماعي لأن هذا الاضمحلال كان قمة الخلافات التي تصاعدت تدريجيا حول بعض المفاهيم الدينية والسياسية بين الجماعات والطوائف الكثيرة المتصارعة التي هدمت آراؤها ومواقفها المتباينة التماسك الاجتماعي ومن ثم خلقت بالتعصب الذي أشاعته «عصرا طبيعيا» في الأمور الدينية كان توطئة لعصر طبيعي شامل اكتسح المجتمع بأكمله وانتقلت عدواه من الطوائف الدينية إلى الجماعات السياسية . وسيتضح من سياق المناقشة كيف أن مفهومه للعصر الطبيعي له أهمية كبيرة في فهم نظام الحكم المطلق الذي تبناه وخاصة السيادة المطلقة بصفتها الحل الأمثل للفوضى المستشرية وهو ما سنتناوله بالتحليل عند دراسة موقفه من النظام السياسي .

إنطلاقا من مفهومه بأن الإنسان في العصر الطبيعي أناني وعدواني، لخص هوبز العلاقة بين الإنسان وحالة الفطرة الأولى في الفروض التالية :

- غريزة المحافظة على النفس هي المبدأ الذي يشكل الخلفية النفسية لكل السلوك الإنساني .
- كل ما يؤدي إلى المحافظة على النفس هو خير، وعلى العكس من ذلك فان كل ما يهدد المحافظة عليها هو شر.
- يعمل كل إنسان للمحافظة على حياته ومصالحه الخاصة دون الاكتراث بأمن ومصالح الآخرين إلا حيث يرتبط ذلك بأمنه وسلامته .

لم يكن المجتمع الانجليزي في القرن السابع عشر هو مجتمع العصر الطبيعي وإنما كان أقرب إلى كونه مجتمعا سياسيا معيبا غارقا في الحرب الأهلية وعاجزا عن ضمان الأمن والحياة اللائقة لمواطنيه . إلا أن القاسم المشترك بين المجتمعين هو المعاناة الشديدة من ويلات هذه الحرب وهو ما حفزه على شرح أخطارها متخذا من العصر الطبيعي نموذجا للدراسة . في مثل هذا العصر، يقول كل مواطن ما يشاء ويفعل ما يريد دلالة على حالة من التمتع بحقوق مطلقة وحريات كاملة .[11]

على الصعيد الاقتصادي ، كانت الملكية مشاعا بمعنى أن أحدا لم يكن يملك حقا قانونيا

١٠- Wolin, pp. 258, 262 ff. Macpherson, Introd., p. 45. Leslie J. Macfarlane: Modern Political Theory, New York 1973 (first publ. 1970), Barnes & Noble edn., p.178.

١١- Leviathan, Ch. XIV, p. 189.

محددا يثبت ملكيتـه عن طريقـه ، كما لم تكن هنـاك قيـود قانـونية تحد من حافز التملك . لكن ، هل مارس المـواطنـون فعلا تلك الحقوق والحريات؟ يلاحظ أن مقولة هوبز بالمساواة التامة بين البشر في العصر الطبيعي تنطوي بداهة على عدم وجود تمايزات حقيقية يستطيع أي فرد استغلالها للادعاء بأن مصلحته لها الأولوية على مصالح الآخرين .

« ليس هنـاك من سبب يدعـو أي إنسـان اعتمادا على قوته لأن يظن نفسه وكأن الطبيعـة قد جعلتـه فوق الآخـرين . متسـاوون هؤلاء الذين يستطيعون عمل أشياء متساوية » . [١٢]

وحيث أنه ليس هناك أعلى أو أسمى منهم فلن يكون له حق الحصول على أية منافع أو مزايا خاصة لا يستطيعون هم أيضا الحصول على مثلها . فإذا رغب اثنان في شيء لا يكفي إلا لواحد منهما فقـط ، فلكـل منهـما «حق طبيعي متسـاو» في المطـالبة به . وفي غياب معيار طبيعي للمفاضلة بينهـما ، فليس هنـاك إلا الصراع والاقتتال للاستحواذ على هذا الشيء . ويُعدد هوبز ثلاثة أسباب للصراع فيقول :

« نجـد في طبيعـة الإنسان ثلاثة أسباب للنزاع ، الأول هو المنافسة ، الثاني عدم الثقـة بالآخـرين ، والثـالث هو المجـد . تؤدي المنـافسة بالناس إلى التطاحن للحصول على المكاسب ، ويدفعهم عدم الثقة بالآخرين إلى نشدان الأمان ، بينما تحفزهم الرغبة في الشهرة إلى التطلع للمجد » .

لهذا يبحث النـاس عن القـوة التي تمكنهم من الانتصـار في هذه الصـراعـات . ولـما كانت التطلعـات والانفعـالات غير محددة ، فإنـه يترتب على ذلك أن الرغبة في الحصول على القوة هي أيضـا غير محدودة ، سينجـح البعض طبعـا في الحصول على وسيلة القوة وسيتحولون بذلك مباشرة إلى خطر يهدد سعادة الآخرين الذين فشلوا في الحصول عليها .

منطق القـوة هذا هو المحـور المـركـزي في معالجة هوبز للعصر الطبيعي والذي يجعله يرى في الإنسـان حيـوان غير اجتماعي تسيطـر عليـه الـرغبة القوية في البحث عن اللذة ويستخدم قدراته العقليـة في تحقيق ذلـك . تتفجـر مشاعر الغيرة والحسد والعدوانية لدى من فشلوا في الحصول على القـوة الكـافيـة ، بينما تتولد لدى الآخرين مشاعر الزهو والاستعلاء . وفي الاقتتال الذي ينشب بين

---

١٢. Hobbes: Rudiments, Ch.1, Sec. 3 , quoted by C.B. Macpherson: The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke, Oxford 1962, (Eleventh Impression 1988), p.74.

١٣. Leviathan, Ch. XIII, p. 185.

الطرفين يتحول الإنسان إلى ذئب لأخيه الإنسان بسبب افتقارهم إلى مشاعر الرحمة والاعتبارات الاجتماعية التي تستطيع تلطيف ذلك الصراع .

يعقد هوبز مقارنات ذات مغزى بين مملكتي النحل والنمل من جهة وبين حياة الإنسان في العصر الطبيعي من جهة أخرى. فخلافا للحياة الاجتماعية للنحل والنمل حيث الانتظام التام وعدم الاقتتال، فإن البشر في حالة تنافس دائم . ثم يعطي عدة أمثلة للمعاناة الإنسانية التي تخلو منها حياة تلك المخلوقات الدنيا كالكراهية والحسد الناجمين عن الصراع على المكاسب المادية والمعنوية، والتناقض بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة، واستخدام قدرات العقل لأهداف أنانية، واستخدام القدرة على الكلام للتضليل .

يصور هوبز الإنسان في مرتبة أدنى من هذه الحشرات رغم أنه يتفوق عليها بالقدرة على التفكير والكلام والاختراع ولكنه يسخّر كل هذه الطاقات في الخداع والإثارة والبلبلة . ورغم كل قصورها عن الفهم والمعرفة والكلام فإنها نجحت فيما فشل فيه الإنسان وهو العيش معا وبناء حياة اجتماعية . ويختتم هوبز المقارنة بالفقرة التالية ذات الدلالة الكبيرة إذ يقول :

> **« وأخيرا فإن الاتفاق بين هذه المخلوقات أمر طبيعي، بينما هو بين البشر بعقد فقط أي اصطناعي. وليس من العجب أن تكون هناك حاجة لشيء آخر (بالاضافة إلى العقد) يجعل اتفاقهم ثابتا دائما، أي سلطة عامة تخضعهم وتوجه أفعالهم إلى المصلحة العامة»**.[١٤]

هناك وجه آخر للخطورة ألا وهو الركض لإشباع الرغبات العارمة التي لا تخبو أبدا. فهذه الصراعات ليست قاصرة على البحث عن السعادة واللذة فقط، وإنما تتجاوزهما إلى الرغبة في تحقيق مكاسب معنوية أيضا تتمثل في اكتساب الشهرة والحصول على مركز اجتماعي مرموق مع اجبار الآخرين على الاعتراف بالسمو والتفوق. معنى هذا أنه حتى لو انتهى الصراع المادي بسبب حدوث الوفرة والغنى، فإن التنافس والنزاع سيستمران بين البشر. يصبح هذا هو الوضع الطبيعي ويحاول الجميع تحقيق هذه المغانم على حساب بعضهم البعض، وفي نفس الوقت ينتابهم الخوف من احتمال فقدها فتشتعل رغبتهم في الحصول على مزيد من القوة بأمل المحافظة على ما لديهم من مغانم مما يؤدي إلى استمرار الصراع والحرب، لا فرق في ذلك بين الأفراد من عامة الشعب وبين الملوك .

١٤- Ibid, Ch. XVII, pp. 225-227.

« في المحل الأول ، أعتبر أن لدى كل البشر ميلا عاما . . . ورغبة في الحصول على القوة ثم على مزيد من القوة، وهي رغبة لا يهدأ أوارها ولا تنطفىء إلا بالموت. وليس السبب في هذا دائما أمل الإنسان في تحقيق قدر من البهجة أكثر مما حصل عليه، أو أنه لا يمكن أن يقنع بقوة معتدلة: ولكن لأنه لا يستطيع ضمان ما يملكه الآن من قوة ووسائل معيشة طيبة إلا بالاستحواذ على مزيد منها»، « . . . ثم يوجه الملوك . . . محاولاتهم لتأكيد رغبة جديدة في الشهرة عن طريق غزو جديد . . . » . (١٥)

لكن ، هل مارس المواطنون فعلا الحقوق المطلقة والحريات الكاملة التي قيل أن العصر الطبيعي يتميز بها على نحو ما ورد في ليفياثان؟ تبدو الإجابة بالنفي مؤكدة لأن أول ما تستلزمه ممارسة الحقوق هو استتباب الأمن الذي يتناقض بدوره مع الحريات الكاملة. تتجلى لا منطقية النتيجة في أن الحق الطبيعي لكل شخص في كل شيء يتناقض مع حق أي فرد في أي شيء، «لقد كان الحق المطلق في حرب مع نفسه». (١٦) المفارقة الثانية التي تتسم باللاعقلانية أيضا هي أن مناخ الحريات الكاملة في العصر الطبيعي هو الذي يفرز تلك الوحشية. فالإنسان المحب للحرية هو نفسه الذي يتحول إلى ذئب. المفارقة الثالثة في بيئة القوة والعنف هذه هي أن يتغلب الأضعف على الأقوى باستخدام الحيلة والخديعة وهو ما أشار إليه هوبز في البداية عند الحديث عن المساواة بين البشر في العصر الطبيعي وكيف أن ما يفتقده الإنسان من قوة جسدية قد يعوضه بوسيلة أخرى.

« إذا أخذنا في اعتبارنا . . . مدى السهولة التي يستطيع بها الأقل قدرة أو ذكاء أو الإثنين تحطيم قدرة الأقوى تحطيما كاملا . . . فقد نستخلص من ذلك أن الأفراد من الناحية الطبيعية البحتة يجب أن يعترفوا بالمساواة فيما بينهم» . (١٧)

إزاء هذه الفوضى لا يجد الإنسان أمامه إلا استخدام القوة والغش ليحصل على ما يبغي أو ليحتفظ بما يريد ، وتصبح حياة الفرد حياة تعسة بفعل الرعب الدائم من خطر اغتصاب ما بيده أو تعرضه للقتل. ولما كان هذا الوضع المضطرب الخطر يعيق الحياة المنظمة، فإن هوبز يناقش الفرض الأخير في مجموعة فروضه عن العصر الطبيعي ويشرح كيف يستطيع كل إنسان ، المحافظة

١٥ - **Ibid., Ch. XI, p. 161.**

١٦ - **Hobbes: The Elements of Law, Part I, Ch. XIV, Section 10, cited by Wolin, pp. 262,263. Also, Leviathan, Ch. XIV, p. 190.**

١٧ - **Hobbes: Elements of Law, Part I, Ch. XIV, Sec. 2, Quoted by Macpherson, op.cit., p.74.**

على حياته ومصالحه الخاصة. يكمن الحل من وجهة نظره في التخلص من حياة الطبيعة هذه عن طريق اهتداء الناس بعقلهم ومشاعرهم إلى ضرورة الاتفاق فيما بينهم أي بعقد اجتماعي يضع نهاية للعصر الطبيعي وينشىء مجتمعا سياسيا.

« إنفعالات الخوف من الموت والرغبة في الحصول على ضرورات الحياة الملائمة هي التي تدفع البشر نحو السلام . . . والعقل هو الذي يرشدهم إلى شروط السلام التي قد تجذب الناس إلى الاتفاق. . . ». [18]

ثانيا : العلاقة بين الدين والأخلاق والدولة :

يستطيع القارىء للفصول الأحد عشر الأولى من الجزء الأول من ليفياثان أن يدرك مدى الاهتمام الذي أولاه هوبز للجوانب النفسية للفرد وسلوك البشر تجاه بعضهم البعض بحيث يمكن اعتبار هذه الفصول من الإسهامات الرائدة في علم النفس السياسي. فقد درس في هذه الفصول: الحس، الخيال، الكلام، العقل والعلم، الإنفعالات، أهداف الحوار، الفضائل، أنواع المعرفة، القوة والنبل والشرف والاستحقاق، أنواع الأخلاق.

بحث هوبز العلاقة بين الدين والأخلاق من خلال منظوره الأساسي وهو حقوق وحريات الفرد وأولها حقه في المحافظة على حياته في العصر الطبيعي ثم في المجتمع المدني الذي أنشئت الدولة من أجل حمايته. فالإنسان عندما يمارس هذا الحق أو غيره من الحقوق ينطلق من طبيعته البشرية التي قال هوبز أنها لا تعكس سوى الأنانية المطلقة والرغبة في إشباع المصالح الخاصة. ولعل خلفيته الفلسفية كمفكر مادي جعلته يستبعد القيم الدينية والأخلاقية عند تحليله للعوامل النفسية المؤثرة في السلوك البشري ويعزوها بدلا من ذلك إلى التغيرات التي تطرأ على الكائن العضوي نتيجة نشاط البيئة المحيطة به، وبذلك اختلف تفسيره عن التفسيرات اللاحقة لعلماء النفس الإنجليز في القرن الثامن عشر. [19] نستطرد قليلا في إيضاح هذا الاختلاف لما له من علاقة وثيقة بمفهومه للقوة.

لجأ هؤلاء العلماء إلى معيار اللذة والألم لقياس القيمة، بينما تبنى هوبز تحليلا مغايرا يعتبر أن الحقيقة النفسية الأساسية في قياس القيمة هي أن كل مُثير أو منشط بيئي يؤثر في حيوية الكائن إما تأثيرا ملائما مطلوبا أو معاكسا غير مرغوب فيه. يترتب على هذا أن القاعدة التي تكمن خلف

-١٨ Leviathan, Ch. xiii, p. 188.

-١٩ Sabine, pp. 462, 463. CF., Nelson, p. 136.

السلوك هي أن الكائن الحي مدفوع بغريزته إلى المحافظة على حيويته أوزيادتها. يريد أن يقول إن المحافظة على النفس هي المبدأ الفسيولوجي وراء كل سلوك، وإنها مجرد استمرار للكائن الحي. بالتالي فإن كل ما يؤدي إلى هذه الغاية فهو خير، وكل ما يناقضها فهو شر.

هذا هو المعيار الأخلاقي الجديد الذي أدخله على الدراسات النفسية والسياسية، وأصبح توفير الأمن اللازم للمحافظة على النفس هو شغله الشاغل. وحيث إنه لا أمن بلا قوة فقد دخلت هذه الأخيرة كطرف أساسي في معادلة البقاء لأن الإنسان في رأيه لا يتحرك إلا عند المساس بأمنه أو قوته. فيما عدا ذلك، لا يكترث الإنسان بغيره إلا بمقدار تأثير سلوك هذا الغير على هذين العاملين. فإذا اصطدمت مصالح الأمن والقوة بين الأفراد ولم تكن هناك سلطة مدنية عامة تزعهم عن بعضهم البعض ـ وهي حالة العصر الطبيعي ـ تمخض ذلك عن «حرب كل إنسان ضد كل إنسان» وهو موقف «لا يملك الفرد فيه إلا ما يستطيع الحصول عليه، ويملكه ما دام قادرا على الاحتفاظ به». إن حالة المجتمع الطبيعي بهذه الصورة لا تعوق تقدم الإنسان وحضارته فحسب، إنما تجعل حياته أيضا قصيرة وفقيرة وموحشة.

عبر هوبز عن هذا المفهوم الخاص للأخلاق عندما ربطها ليس بالمعاني الدارجة للمصطلح، وإنما بالخروج من العصر الطبيعي وبدء حياة جديدة يحكمها معيار جديد. بعبارة أخرى، ربط مفهومه للأخلاق بنقيض الخوف والحروب والفوضى. أي ربط الأخلاق بمعيار مهم مستحدث هو المصلحة الفردية لكل إنسان في المعيشة الآمنة مع الآخرين.

> **« لا أقصد بالأخلاق، السلوك المهذب كالطريقة التي يتعين على الإنسان اتباعها في تحية الآخرين، أو كيف يغسل فمه ... ومثل هذه الموضوعات الأخرى للأخلاق الصغيرة، وإنما أقصد تلك الصفات الخاصة بالبشر والمتعلقة بكيفية معيشتهم في وحدة وسلام مع بعضهم البعض».** [٢٠]

بعد شرح خلفية المعيار الأخلاقي الجديد الذي التزم به هوبز، يمكن إيجاز الجوانب المتعددة للعلاقة بين الدين والأخلاق والدولة فيما يلي:

ـ الأساس الأخلاقي للدولة هو أنها تضمن إشباع غريزة المحافظة على النفس وتحمي أرواح الناس من الموت، وكلما ازدادت الدولة قوة كلما أصبحت أقدر على القيام بهذه المهمة. بالتالي

٢٠. **Leviathan, Ch. xi, pp. 160, 161.**

يمكن الحكم على شيء ما بأنه حسن أومفيد بقدر ما يزيد من قوة الدولة . لهذا يعتبر الدين مفيدا إذا كان يزيد ويدعم قوة الدولة .

- عارض هوبز الفكرة الدينية القديمة التي كانت تجيز عصيان الأوامر المخالفة للقانون الإلهي . وحيث إن الدولة تقوم بالمحافظة على أرواح الناس - وهي المهمة التي اعتبرها الخير الأسمى - فإن العصيان المدني غير مسموح به ولا يمكن تبريره . أما إذا عجزت الحكومة عن القيام بهذه المهمة الأولى الحيوية فإنها تكون حكومة ضعيفة . وإذا قامت ضدها ثورة وتمكنت من إزاحتها من السلطة فإن تلك الحكومة الضعيفة تفقد حقها في السيادة ويُعفي المواطنون من الالتزام بالخضوع لها . ولهم أن ينقلوا ولاءهم لحاكم آخر قوي يستطيع توفير الأمن وبذلك يصبح صاحب السيادة الجديد .[٢١]

وسنعود إلى دراسة هذا الموضوع بالتفصيل في المبحث الرابع المخصص لآراء هوبز في النظام السياسي .

- المبدأ الأخلاقي الذي تقوم عليه فلسفته السياسية هو أن الخوف من الموت أساس كل فضيلة . لهذا رفض الفضائل التقليدية وأحل الفطنة والتدبر والحذر محل المجد والشهرة ، وصار مفهومه للأخلاق قائما على أساس المصلحة الخاصة والمنفعة الفردية .

ثالثا : الفردية :

رغم العلاقة الوثيقة بين مفهوم الفردية وبين ما سبق تناوله في البند السابق ثانيا ، نعالج هذا المفهوم في تصنيف مستقل لإبراز طابعه الخاص الذي ازداد تبلورا نتيجة انتقال المجتمعات الأوروبية تدريجيا نحو اقتصاديات السوق والنظام الرأسمالي الصناعي . بالنسبة لهذا المفهوم ، يلاحظ أنه خلافا للتصور الذي قدمه هوبز لسلوك البشر في المجتمع الافتراضي للعصر الطبيعي (الفصل الثالث عشر من ليفياثان) ، فإنه استخلص رأيه عن الطبيعة الإنسانية من الملاحظة الحية لسلوك البشر في المجتمع .

كان أهم ما ذهب إليه هوبز بشأن الطبيعة الإنسانية هو القول بعدم تأثرها بالقيم الدينية والأخلاقية واستبعاد تلك القيم - كما سبقت الإشارة في البند السابق - على أن يحل محلها عاملان ذاتيان قال أنهما يتحكمان فيها وهما النزوع الفطري لتجنب الموت ، والرغبة الملحة المتنامية أبدا في

٢١- Leo Strauss: The Philosophy of Hobbes, Its Basis and Its Genesis, translated by Elsa M. Sinclair, Oxford 1936, pp.68, 72,74,75,77,114,152. Sabine, p.470. Hacker, p.222.

الحصول على القوة .

مع ذلـك لا يمكن القـول إن هوبـز كان أول من أكـد على المصلحـة الفردية كمعيار جديد يسترشد به البشر ويستأثر باهتمام الفلاسفة السياسيين . فقد سبقه إلى ذلك ماكيافيللي الذي عاصر تداعيات مرحلة التحول الحاسم في الحياة والفكر الأوروبيين من القرون الوسطى إلى عصر النهضة حيث انهـار العـالم المسيحي المـوحـد، وتداعى الدور الكبير الذي كانت تلعبه الكنيسة الكاثوليكية كقوة قادرة على لم شمل العالم الغربي الذي انفرط عقده بعد ذلك إلى دول متعددة توحد كل منها رابطة قومية مميزة .

الجـديـد في الأمـر هو ازديـاد تبلور هذا الحافز الفردي على مستوى الأفراد والجماعات نتيجة للتطـورات الاقتصـادية والسياسية الضخمة التي حدثت في الفترة التي تفصل بين ماكيافيللي وهوبز وهيأت لهذا الأخـير فرصـة نادرة لملاحظـة وضـع جديـد أوشـك على فرض نفسـه وهـو نمـو قوة الـبرجـوازيـة في كافـة المجالات . حتى على الصعيد الديني ، كان زعماء البروتستانتية وخاصة لوثر وكـالفـين يغذون الحافز الفردي لدى المسيحيين وينادون بالانتماء الاختياري للكنيسة وبناء سلطتها على الرضا الحر للأعضاء كأفراد بمعنى إرساء الاتحاد الديني على أساس من الفردية .

هكذا سار التغيير حثيثا ، فعلى أنقاض المعايير القديمة للخير العام أو وحدة العالم المسيحي التي تمسكت بها الفلسفات السياسية للرومان ، ظهرت منذ ماكيافيللي قيم وفلسفات سياسية جديـدة[٢٢] ساعـدت كتـابـات هوبـز على ترسيـخ جذورهـا وخـاصة بتأكيده على المعيار الجديد للمصلحة الفردية كحافز لسلوك البشر سواء في الحالة الافتراضية للعصر الطبيعي أو المجتمع المدني المنظم ، مع اعتبار هذه المصلحة الفردية هي نفسها مصلحة المجتمع المدني . ولابد من الانتباه هنا إلى أن هذا التحـول الـذي استبعـد القيم الـدينيـة والأخـلاقية السابقة لا يمكن بحال فصله عن القفـزة الكبـيرة التي حققتهـا الطبقـة الـبرجـوازيـة وما صاحبها من الظواهر الاقتصادية والسياسية المعروفة الملازمة لمجتمع السوق ومن أهمها الدوافع الجديدة التي أصبحت مهيمنة على سلوك الفرد والجماعة في سعيهم لإشباع المصلحة الفردية والتي وجدت تعبيرا عنها في كتابات متنوعة دعت إلى تحقيق الأمن والاستقـرار الـلازمـين لعمليات الاستثمار وانتقال التجارة ورؤوس الأموال . بهذا يحق القـول إن البنـاء الفكـري للفلسفـة السيـاسيـة الليبرالية قد حصل على دفعة قوية بتركيز هوبز في الليفياثان على الفرد وجعله محور دراسة النشاط السياسي .

٢٢- Sabine, pp. 474, 475, 467. Wolin , pp. 240 , 241. Hannah Arendt: The Origins of Totalitarianism, Meridian edn., Cleveland and New York 1958 (First Publ. 1951), p.139.

يضاف إلى البعد الاقتصادي السابق بعد آخر اجتماعي له علاقة بالانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني . فقد عزا هوبز إلى المصلحة الذاتية سلوك الإنسان المتمثل في استعداده للتنازل عن كل حقوقه وحرياته مقابل الانتقال إلى المجتمع المدني . أي يصير هذا المجتمع مجرد وسيلة لتحقيق الهدف أو الغاية وهي المصلحة الذاتية الفردية . ومن الواضح أن هذه الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والسلوكية في كتابات هوبز هي التي جعلت منه رائدا لمذهب المنفعة وكذلك المذهب الفردي اللذين سيصيران من المحاور الرئيسية في الفلسفة السياسية الغربية للقرون التالية .

رابعا : قانون الطبيعة :

قبل دراسة التعريف الجديد الذي وضعه هوبز لقانون الطبيعة وكيف أدخله في نسقه الفكري ، نستعرض أولا السبب الذي دعاه أصلا إلى استخدام هذا المفهوم . ففي نهاية شرحه للقوانين التسعة عشر التي اعتبرها مكونة لقانون الطبيعة يقول هوبز :

« تلك هي قوانين الطبيعة ، تفرض السلام ، وهي الوسيلة لحماية جماهير الشعب ، وتتعلق فقط . . . بالمجتمع المدني » . [٢٣]

أثنى الفقهاء وكبار علماء السياسة في أواخر القرن الماضي وفي القرن الحالي[٢٤] على تطوير هوبز لمفهوم قانون الطبيعة ، وكيف أنه كان مؤشرا آنذاك على نهاية مرحلة وبداية مرحلة أخرى جديدة تميزت بإعادة تعريفه للقانون وربطه بالعقل . لتوضيح الدور الهام الذى يمكن أن يقوم به قانون الطبيعة حسب رأيه ، يحسن التذكير بالسبب الثاني الذي أورده من بين ثلاثة أسباب تؤدي إلى الصراع وهو «عدم الثقة بالآخرين» . وإذا أضيف إلى هذا السبب ما اشترطه من ضرورة توافر الثقة المتبادلة والوفاء بالعهود لإنشاء المجتمع المنظم ، لظهرت مباشرة الحاجة إلى الملاءمة بين عامل الثقة من جانب وبين مضمون مقولاته القاسية عن سمات الطبيعة الإنسانية من جانب آخر ، نخص منها بالذكر التنافس المدمر وحرب كل إنسان ضد كل إنسان . إن الحافز الأهم لهذه الملاءمة الحيوية هو أن من شأن استمرار تلك الأوضاع جعل الانتقال من حالة الطبيعية إلى المجتمع المدني مستحيلا . هنا يبرز الدور الذي يمكن أن يلعبه قانون الطبيعة لإيجاد حل لهذا التناقض وذلك باستعمال العقل لتقدير المخاطر والتبصير بأهمية الاتفاق فيما بينهم

٢٣- **Leviathan, Ch. xv, p. 214.**

٢٤- أنظر على وجه الخصوص آراء أوتو غيركا، وترولتشر، وباركر، وسابابن:

Otto Gierke: Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800, with a lecture on the Ideas of Natural Law and Humanity by E. Troeltsch, trans. with an introduction by Ernest Barker, Beacon edn., Boston Mass. 1957 (First Publ. 1934), pp. 37,44,79 ff. Sabine, p. 467.

وشروط هذا الاتفاق. تمثل هذه الخطوة أو الاتفاق مرحلة إلى الأمام لأنها تمهد الطريق أمام ظهور «طبيعة إنسانية مغايرة» تتقبل الالتزام بضوابط القانون وأعراف الحياة المتحضرة مما يسهل إنشاء المجتمع الآمن المنشود والمحافظة عليه. ولعل هذا هو السبب في استعمال هوبز لكلمة العقل في مناقشته لإظهار أنها عملية عقلانية تتخذ من «قانون الطبيعة وسيلة» لتحقيق المجتمع المدني.

« قانون الطبيعة هو فكرة أو قاعدة عامة يكتشفها العقل، ليمنع بها المرء من أن يعمل مافيه دمار حياته، أو يحرمه من وسائل المحافظة عليها». (٢٥)

إن الرجوع إلى العقل والتخلص من لا معقولية العصر الطبيعي ضرورتان يحتمهما الفرض القائل بتمتع الإنسان في ذلك العصر بحقوق مطلقة وحريات كاملة. فإذا كان لكل فرد من الأفراد الحق في كل شيء حتى في أجساد بعضهم البعض، لنتج عن ذلك عدم وجود أمان لأي واحد منهم مهما كان قويا أو حكيما. بهذا يكون هوبز قد صور ليس فقط خطورة العصر الطبيعي وما يسمى بالحقوق المطلقة والحريات الكاملة في عمل كل شيء وأي شيء، وإنما يكون قد أثبت أيضا بطريق غير مباشر حتمية الالتجاء إلى قوانين يسلّم بها الكافة وهي قوانين الطبيعة التسعة عشر التي أوردها. نشير فيما يلي إلى القانونين الأول والثاني منهما :

« نتيجة لهذا . . . فإنها فكرة ، أو قاعدة عقلية عامة ، أن كل إنسان ينبغي أن يسعى من أجل السلام بقدر ما يأمل في بلوغه. . . ويشتمل هذا الشق الأول من القاعدة العامة على القانون الأساسي الأول للطبيعة الذي هو البحث عن السلام واتباعه . . . ومنه يُشتق القانون الثاني، أن يكون الإنسان راغبا في السلام وفي الدفاع عن نفسه، حين يكون الآخر كذلك أيضا وبقدر ما يراه ضروريا وأن يكون مستعدا لتأكيد هذا الحق بالنسبة إلى جميع الأشياء، وأن يكتفي بنفس القدر من الحرية في مواجهة الغير الذي يسمح به لهم إزاءه». (٢٦)

عالج هوبز علاقة قانون الطبيعة بالسلطة السياسية وأولوية السيادة عليه ومدى حجيته أو الأخذ به في المعاملات. ونظرا لتناول بعض هذه الموضوعات فيما تبقى من دراسة هوبز، نقتصر فيما يلي على تلخيص أهم جوانب هذه العلاقة :

- قانون الطبيعة في مجال السياسة يشبه القوانين العلمية في مجال الطبيعة. إذن قانون الطبيعة ما هو إلا وصف للظواهر كما هي موجودة في مجال الواقع، فهو وصف للعلاقة بين العلة والمعلول أو بين

٢٥. Leviathan, Ch. xiv, p. 189.

٢٦. Ibid, p. 190.

السبب والنتيجة أو بين الإثارة والاستجابة . هذا القانون من وجهة نظره ليس له محتوى أخلاقي ولا يشتمل على مجموعة من القواعد الأخلاقية إنما هو مجرد وصف للظواهر الموجودة .

- قانون الطبيعة والحقوق الطبيعية لا تعتبر في مجموعها قيدا على سيادة الحاكم .
- رفض هوبز كذلك الفلسفات السياسية الرومانية والمسيحية التي جعلت من قانون الطبيعة قيدا على سلطة السيادة . بدلا من ذلك فقد أطلق على هذه الأخيرة صفات ومنحها صلاحيات غير محدودة أدت إلى خلع قانون الطبيعة من على عرشه وإنهاء دوره كقيد عليها في الممارسة .
- فرّق هوبز بين القانون المدني وقانون الطبيعة . فالقانون المدني هو الذي تسنده قوة تسهر على تنفيذه، بينما قانون الطبيعة هو مجموع القواعد التي يمليها عقل الإنسان . لهذا فهو لا يكتسب الشرعية إلا إذا أمر الحاكم بتنفيذه، كما أن العرف لا يكتسب صفة القانون إلا بسبب أن الحاكم لم يعترض على تطبيقه فيكون بذلك قد أقر ضمنا الأخذ به .
- على ضوء ما سبق ، يمكن تلخيص مفهوم هوبز لقانون الطبيعة بأنه :

« مجموعة القواعد العامة التي يمليها العقل وتساعد على تحقيق مزيد من السلام الدائم عن طريق التخلي عن الحقوق والحريات تمهيدا لتكوين الدولة المدنية» . [٢٧]

خامسا : صفات ومؤهلات صاحب السيادة :

خلافا للفلاسفة السياسيين الكبار السابقين عليه في عصر النهضة وحتى في العصور القديمة ، اتخذ هوبز موقفا سلبيا من هذا الموضوع . رغم ذلك كانت لموقفه دلالات مهمة تحدد بوضوح سُلم أولوياته التنظيرية وخاصة بالنسبة لقضايا المساواة ودور السلطة المركزية . فمثلا ، شغل الموضوع بال ماكيافيللي كما سبقت الإشارة في تحليلنا لآرائه في المطارحات واشتراطه صفات معينة في الحاكم . قبل ماكيافيللي ، أشرنا أيضا إلى الأهمية الفائقة التي تناول بها أفلاطون صفات الملك الفيلسوف في جمهوريته المثالية ، ثم كيف عوّل أرسطو من بعده على شرح معنى الفضائل في تأييده لموقف أفلاطون من أن الحكم الجيد يستلزم نوعا من التميز أو التفوق البشري . [٢٨]

أما هوبز ، فلم ينل هذا الموضوع اهتماما يذكر في كتاباته . فليس المهم لديه صفات أو مؤهلات الحاكم بل مجرد وجود سلطة مركزية قوية تحتل مقر السيادة لتنفيذ العقد والقيام بالمهام الكبيرة المُناطة بذلك المنصب . وَرَدَ ذلك في الإهداء الذي تصدّر الليفياثان كما هو مُوضح في الاقتباس التالي ، ثم عاد وأكده في الفصل الثامن عشر من كتابه عندما قال إن جمهرة الناس

٢٧. Sabine, pp. 459, 460, 465.

٢٨. أنظر أعلاه: الفصل التاسع، المبحث الثالث، البند ثالثا.

يتعاهدون فيما بينهم على تسليم السلطة لفرد ما أيا كان .

«ويتعاهـد كل واحـد مع الآخـر على إعطـاء فرد ما أيـا كان ، أو مجمـوعة من الأفـراد، . . . حق تمثيلهم» . «أنـا لا أتحـدث عن البشر وإنما (بصورة مجردة) عن كرسي السلطـة ، مثـل تلك المخلوقـات البسيطـة وغـير المتحيزة في مجلس الكـابيتـول الروماني، الذين دافعوا بأصواتهم عمن بداخله ، ليس لأنهم كانوا هم (أي ليس بصفتهم الشخصية) ، وإنما لأنهم كانوا هناك» . (٢٩)

يربـط تفسـير معـاصـر(٣٠) رأي هوبـز بمـوقفه من مبدأ المساواة واستبعاد القيم . فإذا كان أفلاطون وأرسطو قد حبذا معرفة الحاكم بمفاهيم معينة كالعدالة والخير، فإن تلك المصطلحات في رأي هوبز لم تكن تدل على حقائق وإنما أسماء مثلها في ذلك مثل كلمة الخير التي يستخدمها الناس للتعبير عما يفضلونه أو يحبونه ، أي أنها تتحول إلى مسألة ميول وتفضيلات . وإذا كانت المساواة تقتضي الإقرار بأن ميل أي فرد قد يكون صحيحا مثل ميل أي فرد آخر، فإن استخدام أيهما لمصطلح الخير يتمتع بنفس القـدر من المشـروعيـة . تتجلى خطـورة رأي هوبـز في أنـه قد يؤدي إلى وصم القضايا التي استأثـرت بدراسـات الفـلاسفـة السيـاسيـين القـدامى بأنها غير مهمة .لأنه إذا لم يكن هناك وجود للعدالة أو الخير . . . إلخ ، وإذا كان كل الناس متساوين ، فلن تثور مشكلة حول من الذي يحكم وإنما سينحصر الاهتمام في مجرد أن يكون هناك من يحكم . بعبارة أخرى ، فإن وجود صاحب السيادة ليس ضروريـا لقيـادة المجتمـع بوسـاطـة العقـل ، وإنـما لتزويد المجتمع بقوة الإرادة . يخلص هذا التفسير إلى أن إرادة صاحب السيادة وليست صفاته هي التي ستكون على المِحَكْ .

المبحث الرابع

هوبز والنظام السياسي

أولا : بيد من تكون السلطة السياسية العليا؟

- كل سلطة السيادة بيد فرد أو مجموعة أفراد ووجودها حتمي .

لا يكفي مجرد اتفـاق النـاس بمقتضى العقـد ليتم التخلص من عصـر الطبيعـة ذلـك لأن وجود

٢٩. Leviathan, (Dedication: p. 75), Ch. xviii, p. 228.

٣٠. Wiser, pp. 202, 203.

السلطـة السيـاسيـة ضروري . وسنستخـدم مصطلح السلطـة السياسية في هذا المبحث بمعنى سلطـة السيـادة العليـا في الدولة . يرى هوبز أن البشر لو كانوا مثل النحل أو النمل أو الحيوانات الأخرى التي تحيا حياتها المشتركة بصورة طبيعية، لما كانت هناك حاجة لمثل هذه السلطة. لكن حيث إن اتفـاق البشـر يتم كما سبقت الإشارة بصورة اصطناعية عن طريق عقد، برزت الحاجة الملحة لسلطة عامة تتولى إخضاع النزوات الأنانية المعروفة وتوجه أفعال الناس لخدمة المصلحة العامة وذلك بنقل كل قدراتهم وسلطاتهم إلى رجل واحد أو جماعة واحدة من الرجال. ويلاحظ أن هوبـز قد استخـدم كلمات وعبـارات محددة لا لبس فيها. فالحديث عنده عمن تكون السلطة السياسية بيده حديث واضح يستخدم فيه المصطلح العلمي المطلوب وهو مقر سلطة السيادة .

« ليس من الغـريـب أن تكـون هنـاك حاجـة لشيء آخر (بالإضافة إلى العقد) لجعـل اتفـاقهم ثابتـا ودائـما، تلك هي السلطة العامة . . . والطريقة الوحيدة لذلك . . . هي منح كل قدراتهم وسلطاتهم إلى رجل واحد أو مجموعة واحدة من الـرجـال» . « . . . هذه هي الحقـوق التي تمثل جوهـر السيـادة، وهي مؤشـرات قد يستطيـع المـرء بوسـاطتها تمييز ما إذا كان مقر سلطة السيادة بيـد رجل أو مجموعة من الرجال» .[٣١]

وتـدل عبـارة منـح « كل » قدراتهم على أنـه لم يكن متحمسـا، بسبب الظـروف التي كانت انجلترا تمر بها، لأي شكـل من أشكـال فصـل السلطـات أو تعـدد مراكـز السلطة. وبمجرد إبرام العقد بين الأفراد، تصبح الحقوق التي فُوضت إلى مقر السلطة المطلقة حقوقا غير قابلة للنقل ولا تنفصل عن السيادة .

أثارت آراء هوبز حول سلطة السيادة في علاقتها بالنظام الملكي ردود فعل متباينة. فبينما كان الاعتقـاد السـائـد أنه كان مخلصا ومقتنعا بقضية النظام الملكي، إعتبر آخرون أن فلسفته السياسية التي عبر عنها في البداية في «عناصر القانون» كانت ملكية دستورية، تطورت في «المواطن» إلى نوع من الملكيـة الاجتـماعيـة وتفضيـل النمـط الـوراثي، ثم اختفى هذا التفضيـل في مؤلفه الأساس «ليفيـاثـان». أمـا الرأي الأرجح فهو أن هوبز «لم يكن يدين بالولاء لشخص الملك ولا حتى للنظام الملكي كفكرة، وإنما كان مخلصا لمبدأ السلطة . . . وفلسفته قبل كل شيء كانت فلسفة للقوة» .[٣٢]

بالمقابل، تعرض موقف هوبز للنقد[٣٣] من أنصار هذا النظام لمعارضته الامتيازات الخاصة،

---

٣١. Leviathan, Chs. xvii, xviii, pp. 226, 227, 236.

٣٢. Touchard, p. 329.

٣٣. Strauss: The Philosophy of Hobbes, Op.Cit., p.68. Sabine, p.471.

ومقـولاتـه عن المسـاواة بين الناس . كما أن تحبيذه لحكومة الأمر الواقع ادى إلى نفور الملكيين الذين كانوا يؤمنون بالحق المقدس للملوك ، ويتخوفون من تبريره لقيام مثل هذه الحكومة التي يمكـن أن تستخدم ضدهم إذا فقدوا السلطة ، خاصة وأنه لم يتردد في القول بأن وجود أية حكومة من أي نوع خير من الفـوضى . ففي رأيـه أن النظـام الملكي إذا لم يستطـع الاحتفاظ بأمن الناس على أرواحهم وسـلامـة المجتمـع ، فإن الحكـومـة القـويـة والنظـام المطلق الذي يستطيع القيام بذلك هو النظام الشـرعي الـذي يجب تأييـده والخضـوع له . وفي الـواقـع ، كان تخوّف أنصار النظام الملكي له ما يبرره ، إذ أن بعض المفكرين الذين جاءوا بعده وجدوا في فلسفته السياسية ما يمكنهم من الدفاع عن نظم الحكم الجمهورية أو البرلمانية . لعل هذا كان أحد الأسباب التي دعت هوبز إلى أن يقول لصـديقـه في كلمة إهداء الليفياثان ، إنه لا يدري كيف ستستقبل الأطراف المتنازعة آراءه خاصة هؤلاء الـذين يطـالبـون بأكـبر قدر من الحـريـة ، وخصـومهم الـذين يتمسكـون بأكبر نصيب من السلطة . يريد أن يقول إنه سيكون من المتعذر عليه إرضاء الطرفين .

« إن من الصعب المرور في طريق يَتَحلَّق حوله هؤلاء وأولئك دون التعرض للأذى» . (٣٤)

- سلطة السيادة استبدادية مطلقة بغض النظر عن عدد من يشغلها وأسلوب وصولهم للسلطة .

حدد هوبـز نوع السلطـة بصـورة قاطعـة بأنها استبدادية مطلقة ليس فقط من واقع مقولته باتفاق جميع الرعايا على نقل «كل» قدراتهم وسلطاتهم إلى الحاكم ، وإنما أيضا بربطه ذلك بمصطلح الإرادة حتى لا يكـون هنـاك أي غمـوض . فالنص على إخضـاع كل إراداتهم لإرادتـه يفيـد الخضـوع والتسليم المطلقـين وهـو ما يتجلى في العبـارة الأخـرى ذات المغـزى بأنهم سيتعهدون بقبـول كل تصـرفـاتـه واعتبارها مشروعة . رغم ذلك ، يظل هناك احتمال لبس مزدوج نبادر إلى توضيحـه . فقـد يتبـادر إلى الذهن توقع انحسار بعض الاستبداد نتيجة حدوث تغيير في تركيب السلطـة إذا تولتهـا مجمـوعـة أفراد بدلا من فرد واحد . أو توقع آخر باختلاف صلاحيات السلطة المطلقة إذا كان الفائز بها قد وصل إلى الحكم عن طريق العقد وليس بالاستيلاء عليه بالقوة المجردة .

تدحض كتـابـات هوبـز كل هذه الاحتمالات والتوقعات ويحدد بما لا يدع مجالا للشك أنه

٣٤- Leviathan, (Dedication, p.75). Macpherson, Introd., p.13.

لكن توشار يفسر هذه العبارات في الإهداء بأن هوبز كان يريد أن يقول لصديقه إن الغرض من كتابه هو"البحث عن طريق وسط في مجال السياسة، ونوع من البيئة العادلة". انظر توشار ص 329.

يرى أن تكون سلطة السيادة مطلقة دائما سواء كانت بيد فرد أو بيد مجموعة، وسواء استولى هذا أو أولئك على مقر السلطة بالعقد أو بالقوة .

« الطريقة الوحيدة لذلك . . . هي منح كل قدراتهم وسلطاتهم إلى رجل واحد أو مجموعة واحدة من الرجال تختزل (توحد) إراداتهم في إرادة واحدة، وبذلك يخضعون إراداتهم لإرادته» . «أنا أعترف بشرعية هذا الرجل، أو هذه المجموعة من الرجال وأتنازل له عن حقي في حكم نفسي، بشرط أن تتخلى له عن حقك، وأن تقر بشرعية كل أفعاله وذلك بالطريقة نفسها . . . هذا هو جيل الوحش العظيم، أو بالأحرى (على سبيل مزيد من الاحترام) جيل ذلك الإله الفاني الذي ندين له بأمننا والدفاع عنا في ظل الإله الخالد» . (٣٥)

ثانيا : السلطة السياسية وحقوق وحريات الفرد :

رغم أن الأفراد لم يتفقوا على الانتقال إلى المجتمع المدني وإنشاء الدولة إلا لحماية أرواحهم كما يقول هوبز، فإن السلطات الضخمة التي وضعها في يد هذه الدولة تجعل من سلطتها السياسية ذلك الوحش الذي صوره في مؤلفه، وتضفي على ممارساتها شمولية نتيجة للصلاحيات الواسعة الممنوحة لها للتدخل في كل مجالات الحياة السياسية والاجتماعية . لا تقتصر هذه الصلاحيات الواسعة على النظام فقط ، وإنما تمتد لتشمل كافة نواحي حياة الفرد ونشاطاته دون وجود قيود ملموسة عليها .

قبل استعراض صلاحيات السلطة يحسن التذكير بما انتهينا إليه من عدم تمييز هوبز بين سلطة السيادة التي تنشأ بالعقد والاتفاق، وتلك التي تتم بالاستيلاء . ففي كل من الحالتين تتمتع السلطة بالحماية وبصلاحيات سياسية مطلقة إزاء الفرد في المجالات الموضحة أدناه . يعبر هوبز عن ذلك بعبارات صريحة فيقول :

« حقوق السيادة والنتائج المترتبة عليها واحدة في الحالتين» . «كل هذه الحقوق والنتائج معصومة من أية مراجعة أو نقد من الفرد أو من أية جهة أخرى . إن كل تصرفات السيادة إذن هي تصرفات مشروعة وغير قابلة للمساءلة أو الاتهام أو توقيع الجزاء من المحكومين» . (٣٦)

٣٥. Leviathan, Ch. xvii, pp. 227, 228, Ch. xviii, p. 229. Ch. xx, p. 252.

٣٦. Ibid., Ch. xx, pp. 252, 253. Ch. xviii, p. 232. Sabine, p. 470.

١ ـ العقيدة والتعليم والفكر :

سلطة السيادة لدى هوبز هي وحدها المتحدثة باسم الدولة والكنيسة والفرد في نفس الوقت، وليس هناك أية سلطة روحية أخرى لها حق التدخل أو المعارضة في أي موقف من مواقف الدولة. بل إن من ضمن مهام الحاكم في رأيه أن يحدد للمعلمين والرعايا كيفية تفسير الكتاب المقدس. (٣٧)

إن تجسيد هذا المبدأ في الرسم الذي يتصدر كتابه حيث يقبض الليفياثان أو الوحش الكاسر على السيف بيمينه وصولجان الكنيسة بيساره ليس فقط تأييدا للجمع بين السلطتين الزمنية والروحية، وإنما هو دلالة مهمة أيضا على أن التخوف من احتمال عودة الكنيسة إلى منافسة السلطة الزمنية على السيادة كان لا يزال يمثل هاجسا لدى الفلاسفة السياسيين في أوروبا رغم مرور أكثر من قرن على انحسار ذلك الخطر.

قد لا يكون موقف هوبز من تحجيم سلطات الكنيسة جديدا تماما إذ سبقه إليه وبدرجات متفاوتة عدد من المفكرين وخاصة ماكيافيللي وبودان في عصر النهضة. أما الذي نراه جديدا بالنسبة للعصر الحديث فهو موقف هوبز من العلاقة بين السلطة السياسية وحرية الفرد العقائدية والفكرية. ففي المجتمع المدني الذي يقوم على الاتفاق والعقد، لم يعد المرء حرا في قراءة أو تعلم ما يريد، وإنما هو مضطر للخضوع أيضا في هذا المجال لأن سلطة السيادة تحتكر عملية تقويم المادة التدريسية وكل ما يُطبع بالكتب من مذاهب وأفكار.

يستلهم هوبز اللحن الأساس الذي يسري في كل كتابه وهو حتمية المحافظة على السلام بكل الوسائل ليقول إن هذه الرقابة الفكرية المسبقة ضرورية لعدم استخدام المذاهب والأفكار لتعكير صفو الأمن. تأكيدا على هذه الصلاحية الواسعة بل والمطلقة، إحتفظ لسلطة السيادة بحق أخطر وهو وضع المعيار الذي يتم على أساسه تعريف ما أسماه بالمذاهب المزيفة وتحديد ما تراه السلطة معكرا لهذا السلام. قد يكون أفلاطون قد تناول في دولته المثالية دور دولة المدينة في تنظيم العملية التعليمية، لكن هوبز كان أول مفكر في إطار الفكر السياسي الحديث يضع هذا الإطار الشمولي المحكم للتعليم الموجّه والرقابة على الفكر.

«يرتبط بالسيادة أن تكون حَكَمًا يحدد أي الآراء والمذاهب تُعتبر بغيضة، وأيها يُؤدي إلى السلام . . . وأي الرجال يؤتمنون على الحديث مع جماهير الشعب،

٣٧. Alan Rayan, "Hobbes, Toleration, and the Inner Life" in: David Miller and Larry Siedentop, eds., The Nature of Political Theory, Oxford 1983, pp. 204, 205, 217. CF., Nelson, pp. 144, 148.

ومن الـذي سيفحص الأفكـار والمذاهب في كل الكتب قبل نشرها. وحيث إن أفعـال الـرجـال تنطلق من آرائهم، فإن في السيطـرة القوية على الآراء يكمن التحكّم الجيـد في أفعـالهم من أجل سلامهم وتفاهمهم ... بذلك يمكن منع الخلاف والحرب الأهلية». (٣٨)

٢ - التشريع والتنفيذ والقضاء :

تتسـع دائـرة صلاحيـات السيادة لتشمل كافة مجالات التشريع والتنفيذ والقضاء. (٣٩) فعلى صعيد التشريع، تحتكر السيادة كل سلطة وضع القوانين المدنية والقواعد المنظمة للمِلْكية خلافا لما كان عليـه الحـال في عصـر الطبيعـة حيث كان للجميـع الحق في كل شيء وهـو ما كان يؤدي إلى الحـرب. للسيـادة أيضـا حق سك العملة وفـرض المكوس بما في ذلك تلك الأموال اللازمة لتمويل جهود الحرب.

على صعيد التنفيذ، تحتكر سلطة السيادة حق تعريف ما هو ضروري لحفظ السلام والدفاع عن الرعية وتحديد الوسائل الضرورية لمنع الاضطرابات والمنازعات بالداخل ومواجهة العدوان من الخارج، ومن ثم لها وحدها حق إعلان الحرب والسلام مع الأمم والدول الأخرى. للسيادة وحدها أيضا صلاحية تعيين الوزراء والمسؤولين والقضاة والقادة العسكريين. وحيث إن لها صلاحية وضع قيم ومعـايـير للمجتمـع لما تعتقـد أنه الحق أو الباطل كما سبقت الإشارة، فإن لسلطة السيادة على ضوء ذلك تحديد درجات التكريم ومنح المكافآت بصورها المتعددة، أو التكدير وتوقيع الجزاءات .

على صعيد القضاء، لسلطة السيادة صلاحية الجلوس للفصل في المنازعات سواء تلك التي تتعلق بالقانون المدني أو قانون الطبيعة، لأنه بدون فض الاشتباكات لن تكون هناك حماية للفرد من اعتـداءات الآخـرين. ومن المـلاحـظ أن تلك الصـلاحيـات المطلقـة تتفق مع المبـدأ العام الذي اسـترشـد بـه وهـو أنها غير قابلة للتقسيم أو النقل ولا تنفصل عن سلطة السيادة، بل تتركز كلها في جهة واحدة ليمارسها فرد واحد أو عدة أفراد .

يخلع هوبز على سلطة السيادة من الصفات ما يجعلها تحل بصورة نهائية محل بقايا سلطات الإقطاع، كما يخضع ممثليه - كما أخضع ممثلي الكنيسة من قبل - للصلاحيات المطلقة للسلطة الزمنية الجديدة. وحيث إن سلطة السيادة يجب أن تكون أشمل من سلطة أي من الرعايا أو منهم جميعا،

---

٣٨. Leviation, Ch. xviii, p. 233.

٣٩. Ibid., Ch, xviii, pp. 229-237.

فان مركـزهـا الأدبي يكـون بهذه المثابة . لهذا فقد شبّه هذه السلطة بالنافورة أو منبع الشرف والنبالة والتكريم على حد قوله واعتبر أن الألقاب الإقطاعية القديمة مثل لورد وإيرل ودوق وأمير هي مـن أدوات سلطة السيادة وتابعة لها . وقد عبر عن رأيه بأسبقية تلك السلطة على ما عداها بالعلاقة التالية :

« كما أن كل الخدم في حضـرة سيـدهم سواء . . . كذلـك الـرعيـة في حضرة صاحب السيادة . ورغم أنهم في غير وجوده قد يتألق البعض منهم (أو يتفوق) أكثـر من البعض الآخـر ، إلا أنهم في حضـرته لا يتألقون بأكثر مما تلمع النجوم أثناء سطوع الشمس» . [٤٠]

٣ ـ ثمن الأمن والاستقرار :

بمـراجعـة الصـلاحيـات المطلقـة التي خص بها هوبـز السلطـة السياسية العليا في الدولة ، يتكشف الثمن البـاهـظ الذي طوق به حقوق وحريات الفرد مقابل منحه الشعور بالاطمئنان على حيـاتـه . فقـد تعين على الفرد أن يتقبل أية تجاوزات تنجم عن احتكار السلطة لتلك الصلاحيات لأنهـا في المحـل الأخـير أفضـل من عدم وجـود سلطـة قاهـرة تزع الأفراد بعضهم عن بعض وتغل أيديهم عن أعمال الاغتصاب والثأر .

لعـل هـذا هـو مـا حـدا بـه إلى القول إن وجـود أيـة حكومـة مـن أي نـوع خـير مـن التنازع والفوضى ، وإن الأفراد يواجهون الاختيار بين أحد أمرين إما الحكم الاستبدادي المطلق أو الفوضى الكـاملة . بنـاء عليـه ، تتجمع كل السلطات على نحو ما أوضحنا في يد شخص واحد (أو مجموعة أشخـاص) يضـع كل القـوانين وتخضع له جميع المؤسسات في الدولة خضوعا تاما . فإما أن يعترف الأفراد له بتلك السلطات والصلاحيات الشاملة فتنشأ الدولة ، وإما لا يعترفون بذلك فتعم الفوضى .

بالمثل ، يستحيل على أية جماعات أو مؤسسات دينية أو سياسية أن تكون لها سلطة ذاتية أو أن تمارس مثـل تلك السلطـة على أعضـائها لأن كل أفراد المجتمع عند موافقتهم على الدخول في عقد قد نقلوا وبدون شروط كل أنواع السلطة إلى الحاكم كما سيأتي بعد . وإذا كان لا يزال لديهم قابلية للتجمع لأية أغراض خاصة فإنهم لا يملكون حقوقا أو سلطات أخرى لمنحها . لهذا فإن أية صلاحيات قد تتمتع بها مثل هذه الهيئات إنما هي من صلاحيات وسلطات الدولة التي عهدت بها

٤٠ـ Ibid., Ch. xviii, p. 238.

إليهـا . بعبـارة أخـرى، هي سلطات مشتقة، والدولة هي التي تقوم بتحديدها، لأنه لو كان الأمر غير ذلك «لنشأت دولة داخل الدولة Civitas in Civitate»[٤١] ولتصدعت وحدتها وانقسمت إلى شطرين وهو ما عارضه هوبز منذ البداية إذ أصر على أن النظام السياسي كله بما فيه ومن فيه يخضع لسلطة صاحب السيادة فقط أي للدولة .

على الجـانب الآخـر للعـلاقة وهو الفرد ، ومهما كانت المفارقة كبيرة، فعليه الامتثال لقوانين المجتمع المدني التي تتناقض مع حقوقه المطلقة السابقة وحرياته الكاملة، لأن مثل هذا المجتمع هو الضامن الوحيد لبقائه على قيد الحياة. أي أن هذا المجتمع وإن تناقض مع حقوقه وحرياته، فإنه لا يتناقض مع بقائه .[٤٢]

٤ ـ هل من قيود على السلطة السياسية ؟

لاستكمال دراسة هذه العلاقة ، نبحث فيما إذا كان هوبز قد فرض أي نوع من القيود النوعية أو الإجـرائيـة على السلطـة حماية لحقوق وحريات الفرد. وعلى الرغم من أنه ليست هناك جدوى كبـيرة من مثـل هذا البحث بسبب الصـلاحيـات المطلقـة التي سبقت الإشـارة إليهـا، فإن محاولة الاستقصـاء ستفيـد في إثبـات أن تصنيفه كرائد لليبرالية لا يمكن قبوله إلا بصورة جزئية فقط. من جانب آخر، سيتضح أن هوبز ترك هامشا ضيقا جدا لإمكان تمتع الأفراد ببعض الحقوق والحريات التي لا تمس صلاحيات السيادة في شيء. أي أنه ترك تحديدها تماما لمزاج الحاكم وسلطته التقديرية المحضة .

من الـواضـح أنـه لم يضـع قيودا خارجية على سلطة السيادة. أما بالنسبة للقيود الداخلية، فيرى البعض [٤٣] أن موقف هوبـز قد تطـور إلى الأسـوأ على طريق مزيـد من إطلاق يد الحاكم. فبينمـا استخـدم عبارة واجبات السيادة في كتابيه المبكرين عناصر القانون والمواطن، فقد استبدل في كتابه ليفياثان بمصطلح «واجب» duty مصطلح «وظيفة» Office . ولم تعد هناك من قيود فعالة أو مهمـة على السيـادة في هذا الكتـاب الأخـير سوى العقـل ونـوع ما من ضمـير صاحب السيـادة كحاكم. يبرر هوبز ذلك بقوله :

> **« من السخف ألا يعلم الناس أن القوانين ستكون غير قادرة على حمايتهم ما لم يكن بيد رجل ما، أو رجال، سيف لوضع هذه القوانين موضع التنفيذ» .**[٤٤]

٤١- Otto Gierke: Natural Law and the Theory of Society, pp. 80,81.

٤٢- Wolin, p. 263. Sabine, p. 470.

٤٣- Touchard, p. 331.

٤٤- Leviathan, Ch. xxi, p. 264.

أمـا الهـامش الضيق من الحقـوق والحـريـات الذي ذكرناه فيتجلى في استعداده لوضع قيود نوعية ضعيفة على سلطة السيادة، بحيث تسمح للفرد بحرية التصرف في بعض ضروريات الحياة اليـوميـة فقـط وبأسلوب التفضل والمنح أي بصورة سلبية بحيث لا يُنص عليها صراحة وإنما يكون مفهوما أن المسموح به للفرد هو ما سكت عنه الحاكم ولم يمنعه .

« لهذا فإن حرية الفرد من الرعية تكمن فقط في تلك الأشياء . . . التي يتجاوز عنهـا أو يغفلهـا صاحب السيـادة : كحـرية الشراء والبيع والتعاقد مع بعضهم البعض، واختيار المسكن والطعام والمهنة وتربية أولادهم وما شابه ذلك» . [٤٥]

ثالثا : أساس شرعية السلطة السياسية العليا :

أصبـح واضحـا مما سبق ، أن المصلحـة الـذاتيـة للفـرد هي التي حفـزتـه على الاتفـاق مع الآخـرين لإنشـاء المجتمـع المنظم ، وأن اتفـاقهم هذا يتم بمعـزل عن صاحب السيـادة ولا يلزم سواهم . فالحـاكم ليس طرفـا في العقـد، وهـو ليس عقـدا مدنيـا بينه وبين الشعب، وإنما هو عقد اجتـماعي يتنـازل بمقتضـاه كل الأفـراد عن جميع حقوقهم وحرياتهم الطبيعية مقابل الحصول على الأمن والطمأنينة . فهو إذن عقد بين أفراد متساوين على اختيار شخص ما ليتولى الحكم ويخرجهم من مخاطر العصر الطبيعي .

- بذلك يصبح أساس تلك السلطة السياسية الجديدة هو الرضا الإرادي الحر من جانبهم والمنبثق من العقـد . كما أن استعـدادهم لاستمـرار الخضـوع لسلطـة السيـادة والاعـتراف بمشروعيتها مشروط بقيامها بالتزامها الأساسي إزاء سلامتهم وأمنهم .

« يقـال إن دولـة ما قد تأسست عنـدما يتفق عدد كبير من الناس، ويتعاهد كل واحد مع الآخر، على إعطاء شخص ما أيا كان، أو مجموعة من الأشخاص، . . . حق تمثيلهم، وأن يقـروا بشـرعيـة كل أفعـاله وأحكامه . . . ، ليعيشوا بسـلام فيـما بينهم، وليحصلوا على الحـمايـة ضد الآخرين» . «وهو تعاهد بين شخص وآخر فقط، وليس بين صاحب السيادة وأي منهم» . [٤٦]

يترتب على هذا العقـد سقـوط أي التـزام نتج عن تعهد سابق يتناقض مع هذا العقد، ولا يحق لهم دون إذن صاحب السيادة إبرام أي تعاهد جديد فيما بينهم لتقديم الطاعة لأي شخص آخر

٤٥- Ibid.

٤٦- Ibid., Ch xviii, pp. 228-230.

فيـما يتعلق بأي شيء، ولا العـودة إلى فوضى العصـر الطبيعي، ولا نقـل التفـويض إلى شخص آخـر، ولا تحررهم من الخضـوع له لأي سبب كان. وإذا تعـرض أحـد ما للقتـل أو العقاب نتيجة خروجـه على صاحب السيـادة فهـو المسؤول عن عواقب فعلتـه وعن العقاب الذي ينزل به. ومن غير المشروع أيضا التعلل بوجود عقد جديد مع الله كمبرر للعصيان لأن هذا في رأيه كذب واضح واتجاه يتسم بالرذيلة وعدم الرجولة.

- يحتوي العقد الملزم للمحكومين على مفهوم آخر يميز فكر هوبز. فهذا العقد ليس ملزما فقط لمن تراضـوا على الالتـزام به تجاه صاحب السيـادة، وإنـما هو ملزم أيضـا لمن عارض اختيـاره لهذا المنصب. وعلى هذا الفرد الرافض أو الأقلية المناوئة إما الطاعة والرضا بكل أفعاله السيادية وبما استقـر عليـه رأي الأغلبيـة، وإمـا المخـاطـرة بتعرضهم للقتل لأنهم برفضهم الدخول في طاعته وضعوا أنفسهم في العصر الطبيعي حيث يحق لأي فرد كان ودون مساءلة استباحة أمنهم وحياتهم. (٤٧)
- أخـيرا، يلاحـظ أن الـرضـا المنبثق من العقـد كأساس للسلطة السياسية العليا وتحقيقا لمصلحة الفـرد لا يشـترطـه هوبـز إلا في بدايـة الـدخـول إلى المجتمـع المدني فقط. بعد ذلك فإن رضا المحكومين ليس عاملا يعتد به، ولا تتوقف مشروعية النظام على استمرار وجوده، إنما يحل محله خضوع تام وقبول بأية تصرفات سوية أو خرقاء تقوم بها السلطة المطلقة. بالتالي، لا يحتاج الأمر إلى عقد جديد للتعبير عن رضا المحكومين إلا بعد سقوط صاحب السيادة على يد غاز جديد أو نتيجة ثورة.

المبحث الخامس

تقويم إسهام هوبز

تفاوتت الآراء بشدة في الحكم على ما أضافه هوبز إلى الفكر السياسي الغربي. سنشير في البـدايـة إلى التقـويـمات التي تركزت بالدرجة الأولى على كتابه الأساس ليفياثان، وهي تقويمات تتسم بالحـدة وتعكس ما يتسم به الكتـاب نفسـه من آراء قاطعـة ومواقف حاسمة ورؤى مستقبلية

٤٧- Ibid., Ch. xviii, pp. 229-232.

استفزت مفكري القرن السابع عشر وقواه المتصارعة ولا زالت تفرض نفسها حتى اليوم بعد مرور ثلاثة قرون ونيف على صدور الكتاب .

إن تصوير هوبز لقدرات وصلاحيات الدولة بهذه الصورة الخرافية وإضفاء الصبغة العلمانية عليها كقوة عليا لا تقاوم هو إسقاط ما كان اللاهوتيون ليدعوه يمر بسلام في عصر انتشر فيه الإلحاد والهرطقة . لهذا علق الأديب الإنجليزي بيبيز Pepys معاصر هوبز على الليفياثان بقوله : «إنه كتاب لن يسمح الأساقفة بطبعه مرة أخرى» . وقال عنه الفيلسوف الألماني المثالي ليبنيتز Leibnitz «هو كتاب شنيع كما يدل على ذلك اسمه» . على الجانب الآخر، نال الكتاب قدرا كبيرا من التقريظ فقد اعتبره جريهام Graham «أحد أناجيل انجلترا . . . أصيل مبدع . . . كنز حكمة أخلاقية وسياسية» . ومن المعاصرين في القرن العشرين ، يقول أوكشوت Oaxeshott «إنه أعظم تحفة وربما التحفة الوحيدة في الفلسفة السياسية باللغة الانجليزية» ، بينما يرى فيه ماكفرسون أنه «دفاع قوي ومقنع عن مجتمع السوق الذي بدأ في الظهور في القرن السابع عشر» .

قبل استعراض آراء المفكرين في هوبز بالتفصيل ، يحسن الوقوف أولا على تقويمه هو لنفسه . فانطلاقا من اقتناعه بأن السياسة يمكن أن تصير علما، ووعيا بما أنجزه فعلا في ذلك الحقل ، تخلى هوبز هذه المرة عما عرف عنه من فضيلة التواضع وأكد بثقة أن النسق السياسي الذي اهتدى إليه هو علم سياسة جديد وأنه أول من وضع أسسه . فقد تحدث عن القواعد التي لا تخطىء وعن العلم الحقيقي للعدالة والحق ، وواجبات الحكام والرعايا بصفتها : «علما . . . يقوم على مبادىء أكيدة وواضحة» . (٤٨)

سنتناول فيما يلي أهم التقويمات التي عالجت إسهام هوبز بعد تقسيمها إلى تقويمات عامة أسهم بها كبار المفكرين والكتاب المعاصرين لبعض جوانب من فكر هوبز وتأثيراتها في الأجيال التالية وجوانب القوة والضعف فيها . بعد ذلك نستعرض بعض التقويمات المحددة التي تدرس منزلة إسهامه بين إسهامات الفلاسفة السياسيين الآخرين ، والعلاقة المحتملة بين فكره وبين بعض الأيديولوجيات الكبرى المعاصرة . سيكون التقسيم على النحو التالي :

أولا : **تقويمات عامة .**

ثانيا : **هل كان هوبز حقا المُنظِّر السياسي الأول في العصر الحديث؟**

ثالثا : **هل كان هوبز رائدا للفكر الليبرالي ؟**

رابعا : **هل كان هوبز رائدا للفكر الشمولي ؟**

٤٨- Hobbes: Behemoth, p. 159, quoted by Macpherson, Introd., p.10.

أولا : تقويمات عامة : -

كثيرة هي التقويمات الإيجابية والسلبية التي قيلت بحق هوبز. من أمثلة التقويمات الإيجابية : [٤٩]

- رأى برتراند راسل بأن كتاباته كانت واضحة تماما ومنطقية، وأنه إذا تركنا ماكيافيللي جانبا، والذي كان أكثر محدودية من هوبز بكثير، فإن هذا الأخير هو بحق المنظر السياسي الأول في العصر الحديث. ويرى ساباين أن فلسفته السياسية لم يكن لها تأثير إيجابي محسوس حتى ظهرت مدرسة المنفعة بتطرفها الفلسفي المعروف في القرن التاسع عشر فأصبحت آراؤه حينذاك جزءا لا يتجزأ من تراثها وخاصة في نظرية السيادة لجون أوستن .
- رأي ماكفرسون الذي أثنى فيه على تراث هوبز إذ استهل تقديمه لنص الليفياثان بالتساؤل : «لماذا لانزال ندرس في النصف الثاني من القرن العشرين كتابات هوبز التي مر عليها ثلاثة قرون؟ ولماذا زاد به الاهتمام مؤخرا أكثر مما كان عليه الحال في القرون التي تفصلنا عنه؟» يفسر ماكفرسون ذلك بأن عالمنا المعاصر وهو يعاني من مشاكل اللجوء إلى القوة وتسلط هواجسها عليه بصورة مرضية، ربما يستطيع عن طريق هوبز كمحلل علمي للقوة والسلام أن يتوصل ليس فقط إلى فهم هذه القوة والتحكم فيها، وإنما أيضا استخدامها الاستخدام الصحيح خاصة وأن محور اهتمامه الرئيس كان مشاكل الحروب الأهلية التي اعتبر تفاديها الهدف الأول للبحث السياسي .
- رأى توشار الذي التمس له العذر في دفاعه عن الحكم الاستبدادي المطلق مقارنا إياه بجاك الأول. فهوبز لم يدافع مثله عن الحكم المطلق استنادا إلى الحق الإلهي للملوك، وإنما باسم مصالح الأفراد والحفاظ على أرواحهم وعلى السلام. وحتى في دفاعه عن هذه السلطة المطلقة، فقد أضفى عليها الطابع الزمني وعنصر المنفعة وليس أبهة النظام الملكي .
- رأى نيلسون الذي استخلص من تحليلاته للأوضاع السياسية والاقتصادية السائدة حاليا في الولايات المتحدة، أن مفاهيم هوبز في الليفياثان لا تزال محتملة التطبيق. فقد اعتبر أن تماسك المجتمع الأمريكي أو بالأحرى تماسك نظامه السياسي يعتمد على تأييد المحكومين لهذا النظام المستند إلى دولة الرفاهية. أي أنه طالما استمرت هذه الرفاهية فسيظل النظام مستقرا ومتمتعا بالتأييد. لكن إذا حدث أن اهتزت هذه الرفاهية فإن المحكومين سيسحبون تأييدهم وتغوص

٤٩- Touchard, p.329. Macpherson, Introd., pp. 9,10. Sabine, p. 456. Rusell, p. 540. Nelson, p.150.

الدولة في الحالة التي كان هوبز يخشاها «حرب كل إنسان ضد كل إنسان»[٥٠]. ويرى نيلسون أن هذا الافتراض هو الذي يكمن وراء تيار المذهب الهوبزي الجديد إن جازت التسمية Neo - Hobbesianism الذي يعتقد أن ممارسة قوة الدولة بمفهومها الضيق أي العنف ستكون ضرورة متزايدة مع اضمحلال دولة الرفاهية .

بالنسبة للتقويمات السلبية[٥١] اعترض البعض ومن بينهم راسل على بعض مفاهيم هوبز، وأن فضله على الفلسفة السياسية الحديثة لا يمنع من نقد آرائه وخاصة فيما يتعلق باشتراطه تخلي الأفراد عن كل حقوقهم وحرياتهم لصاحب السيادة واتجاهه أحيانا إلى التبسيط الشديد الذي يؤدي إلى الخطأ وسوء الفهم . الدليل على هذا معالجته للمصالح القومية ككل، مفترضا ضمنا تماثل المصالح العليا للمواطنين، وأن مصالح صاحب السيادة تتماثل تقريبا مع مصالح رعاياه . أي أن هوبز لم يفطن إلى احتمال حدوث صراع بين الطبقات وهو الاعتبار المهم الذي أولاه ماركس فيما بعد اهتمامه الأكبر باعتباره السبب الرئيسي للتغيير الاجتماعي . إعترض راسل أيضا على إغفال الإشارة إلى احتمال وجود أية علاقة بين الدول المختلفة إلا في إطار الحرب أو الغزو الذي تتخلله مراحل هدنة، وكيف أن عدم الانتباه إلى خطورة هذا الوضع قد يجر إلى الدمار الشامل نظرا لاستمرار تدعيم القدرة القتالية لكل دولة على حدة وعدم وجود وسائل لمنع الحرب بينها .

- إنتقد وولين مفهوم هوبز للسلطة السياسية لأنه «مفهوم مبسط أكثر من اللازم وحتى أجوف» . فحسب رأي هوبز، فإن القدرة على الفعل تحتاج إلى إزالة المعوقات فقط وليس التعبئة النشطة للقدرات الخاصة للمواطنين والحصول على تأييدهم . أي أنه كان يتعين على الرعايا أن يتنحوا جانبا ولا يتدخلون . «وإذا كانت سلطة السيادة فعالة لأنها دفعتهم إلى الانسحاب، فبأي صورة يأمل صاحب السيادة في ضم إرادات رعاياه إلى إرادته من أجل تحقيق هدف مشترك»؟ .

ثانيا : هل كان هوبز حقا المنظر السياسي الأول في العصر الحديث؟

يعتقد البعض[٥٢] ذلك للأسباب التالية :

- كان الأول في اعتبار أحد الحقوق الفردية للإنسان الأساس الذي تقوم عليه السلطة السياسية دون الالتجاء في تبرير ذلك إلى قانون الطبيعة أو القانون الإلهي . لقد كان يرى أن حق الفرد في

---

٥٠. Leviathan, Ch. xiii, p. 185.

٥١. Wolin, p. 285. Rusell, pp. 540, 541. Nelson, pp.144, 145. Touchard, p.331.

٥٢. Russell, p. 540.

الحماية والمحافظة على حياته هو أساس تكوين المجتمع وإنشاء الدولة .

- كان الأول في إدراك الأهمية الكبيرة لفكرة السيادة كقوة مطلقة غير قابلة للتجزئة أو للنقل إلى آخرين. يتناقض هذا مع الفكرة السابقة لجان بودان الذي اعتبر السيادة مقيدة بعدة عوامل وشروط .
- إستفاد من الاكتشافات العلمية في عصره وخاصة قوانين الحركة لغاليليو وحاول استخدامها في شرح آرائه السياسية. كما أن افتراضه بأن الموت هو الشر الأكبر إنكار لخلود الروح وهو قول ما كان ليتوصل إليه لولا تأثره بتلك العلوم والاكتشافات الحديثة. وقد أدى هذا الرأي علاوة على آرائه الأخرى ومنها اعتباره الدين مجرد أداة في يد الدولة إلى تصنيف ماديته كمادية ملحدة .

ثالثا : هل كان هوبز رائدا للفكر الليبرالي ؟

يرى البعض[٥٣] ذلك ويبنون رأيهم على الحجج التالية :

- كان يرى أسبقية الفرد على الدولة .
- ربط فكرة المساواة الأساسية في العصر الطبيعي بالعقد الاجتماعي. أي أن الأفراد دخلوا برضاهم ومحض إرادتهم في عقد فيما بينهم .
- تبريره إنشاء الدولة بسبب وحيد هو المحافظة على حياة الأفراد قلّص دورها إلى مجرد منفعة، أي خدمة منفعة خاصة هي أمن هؤلاء الأفراد. يترتب على ذلك أن المصلحة الاجتماعية ما هي إلا مجموع المصالح الخاصة للأفراد. جعلت منه هذه الآراء رائدا لأصحاب مدرسة المنفعة فيما بعد ولمنظري مبدأ أتركه يعمل أتركه يمر :

Laissez Faire, Laissez Passer.

- دليل ريادته لهذين الاتجاهين اعتباره الدولة مجرد أداة لمنع تعكير صفو السلام. فهي بمثابة رجل الشرطة الذي يكبح جماح نوازع الشر في الإنسان.
- ساهمت آراؤه في إرساء الأساس المادي الذي قام أتباع بنتام باعطائه الطابع الديمقراطي البورجوازي كما تدل على ذلك مقولتهم الرجل الاقتصادي هو الرجل الطبيعي .
- كما ساهمت آراؤه أيضا في وضع فكرة العقد الاجتماعي في إطارها الحديث والتي أعطاها كل من لوك وروسو الطابع الديمقراطي .

٥٣- Lamprecht "Hobbes and Hobbesism" in: The American Political Science Review, Vol. 34, pp.43-53.

- رغم هذه الآراء ، وعلاوة على ما سنتناوله في البند التالي ، تتضح صحة تقويم برتراند راسل الذي ابتدأنا به هذا الفصل وهو أن هوبز فيلسوف يصعب تصنيفه . نضيف إلى ذلك أنه على ضوء آرائه حول مقر السلطة السياسية والصلاحيات المطلقة لتلك السلطة في مواجهة الفرد ، نستخلص أن هوبز كان يتعامل مع العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أنها علاقة بين صاحب سيادة ورعية وليس كعلاقة بين دولة ومواطنين . والفرق بين الاثنين هو أن الطابع الغالب في العلاقة الأولى هو الطابع الاستبدادي القائم على إصدار أوامر أو قوانين يقابلها خضوع وطاعة غير مشروطين . بينما تقوم العلاقة الثانية بين دولة ومواطنين على الالتزامات المتبادلة بين طرفين . لهذا فرغم الوضع المميز الذي احتله الفرد في الليفياثان ، فإن الفرض القائل بأن هوبز كان رائدا للفكر الليبرالي لا يعتبر صحيحا إلا بصورة جزئية فقط .

رابعا : هل كان هوبز رائدا للفكر الشمولي ؟

يذهب آخرون[٥٤] إلى ذلك مستندين إلى الحجج التالية :

- صاحب السيادة هو مصدر ومعيار الحق .
- ربط هوبز بين الحكومة وبين استعمال القوة إذ لم يكن يعتقد بأن هناك حكومات فاسدة وانتقد هؤلاء الذين يطلقون هذه الصفة على حكومات الأقلية ، مفسرا مسلكهم بأنه يرجع إلى كراهيتهم لاستعمال القوة .
- كان موقفه من السيادة باعتبارها مطلقة وغير قابلة للتجزئة أو للنقل إلى آخرين هو السبب في عدم اقتناعه بنظام الحكم المشترك أو الحكم المقيد لأن السيادة كما ذكر لا تتجزأ . وإذا كان هناك في الدولة شخص له حق القول الفصل فهو المالك للسيادة المطلقة .
- يترتب على مقولته بأن السيادة المطلقة غير مسؤولة أمام أحد أن مقاومة سلطة الحكومة لا يمكن تبريرها بأي حال .
- لا غرو أن تعرض مفهومه للسيادة القائمة على الأمر الواقع لنقد شديد لأنه كان الأساس الذي اعتمدت عليه النظم الديكتاتورية في تبرير الاستيلاء على السلطة بالقوة وكبت المعارضة بصفتها التدابير الناجعة البديلة للفوضى .

---

٥٤. **Eugene J. Roesch: The Totalitarian Threat, The Fruition of Modern Individualism as seen in Hobbes and Rousseau, New York, 1963.**

الفصــل الرابع عشر

جــون لـوك

صفحة

الفصـل الرابع عشر

جـــون لــوك

John Locke

المبحث الأول

العوامل الذاتية والبيئية[1]

ولـد الفيلسـوف ورجـل السياسة الإنجليزي جون لوك في مدينة رنغتون بمقاطعة سومرست بانجلترا حيث نشأ على المذهب البروتستانتي التطهري Puritanism . كان أبوه محاميا ينحدر من الطبقـة الـوسطى التي أيـدت الـبرلمان في مواجهة طغيان الملك شارل الأول، وشارك ضمن جيش أوليفـر كرومـويل خلال الحرب الأهلية عام ١٦٤٠ والتي انتهت باعدام الملك. ويمثل عام ١٦٤٠ أهميـة سياسية خاصة بالنسبة لانجلترا وأووربا بصفة عامة، ذلك أن الصراع الذي انفجر كان في الواقع ثلاثي الأبعاد فهو حرب أهلية بين الكاثوليك والبروتستانت، وهو ثورة شعبية ضد استبداد بعض ملوك انجلترا الذين حاولوا انتهاك المكتسبات الدستورية التي سبق أن حققها العهد الأعظم عام ١٢١٥ Magna Carta ، وهـو إرهـاص للحـركة القومية في انجلترا التي بدأت بمحاولة تحقيق الوحدة مع اسكتلندا. لقد شارك جون لوك في النشاط السياسي ضد استبداد الملكية المطلقة، لكنه اتخذ موقف الحياد في الصراع الديني لما كان يعتقده من ضرورة التسامح في العلاقات بين الكاثوليك والبروتستانت.

تلقى لوك تعليمه في الآداب الكلاسيكية بمدرسة وستمنستر، ثم التحق بجامعة أكسفورد عام ١٦٥٢ حيث قضى فيها خمسة عشر عاما كدارس أولا ثم كباحث بالدراسات العليا ومعلم للغة اليونانية والفلسفة. وقد كان معاديا بشدة ـ مثل هوبز ـ للنزعة المدرسية التي كانت لا تزال لها الهيمنة في الجـامعـة. لهذا غلب الطـابع العلمي التجريبي على نشاطاته خلال السنوات الأولى من حياته العلميـة مستعينـا في ذلـك بروبـرت بويل عالم الطبيعة والكيمياء الأيرلندي المولد، كما درس الطب ومارس المهنة بعد إجازته فيها.

١ـ راسل: حكمة الغرب، الجزء الثاني، ص ١٠٨ ومابعدها. أنظر أيضا، عزمي إسلام: جون لوك، سلسلة نوابغ الفكر الغربي (١٦)، القاهرة ١٩٦٤، المقدمة. Hacker, p. 234. Sabine, pp. 517, 523.

تعـرف لوك عام ١٦٦٦ على لورد أشـلي السيـاسي الإنجليـزي البـارز وقطب تيـار الأحرار Whigs الملقب بإيـرل أوف شافتسـبري حامـل أختـام الملك، وأصبـح طبيبـه ومستشـاره الخـاص فاكتسب خبرة كبـيرة من العمـل معـه وخـاصة في الشؤون السياسية والاقتصادية. كما كان شغوفا بمتـابعـة ودراسـة الاكتشـافـات العلميـة الجـديـدة، وتأثـر بفلسفة ديكارت، واهتم اهتماما كبيرا بالتطـورات السيـاسيـة والأوضـاع المضطـربـة التي لم تكن قد استقـرت بعـد في انجلترا. عزل شافتسبري عام ١٦٧٥ بسبب نشاطاته السياسية فاضطر لوك إلى الانتقال إلى فرنسا حيث قضى ثلاثـة أعـوام في التأليف وفي الاتصـال بمفكـري ذلـك العصر. عندما استأنف شافتسبري الحياة السيـاسيـة وأصبـح رئيسـا للمجلس الملكي الخـاص عاد لوك وعمـل مسـاعدا له. وكانت متاعب الإيـرل ترجـع إلى اشـتراكه في النشاطات الهادفة إلى حرمان جيمس الثاني الكاثوليكي من ارتقاء العـرش مما أدى إلى نفيـه إلى هولنـد حيث مات في أمستردام عام ١٦٨٣. حامت الشبهات حول لوك فهاجر هو الآخر إلى هولندا في نفس السنة تجنبا للاضطهاد وظل هناك خمسة أعوام تفرغ فيها للتأليف. بعـد اعتـلاء وليـام وماري عرش انجلترا بعد الثورة البيضاء لعام ١٦٨٨، عاد لوك إلى وطنـه ونـال شهـرة واسعة ونفوذا سياسيا كبيرا خلال الأعوام الخمسة عشر الأخيرة من حياته تقديرا لمؤلفاته ومواقفه السياسية.

لإبراز الجانب السياسي للمرحلة بصورة أكثر تفصيلا، يمكن القول إن ثورة ١٦٨٨ كانت هي الفصـل الأخـير في أحداث السيـاسـة الإنجليزية للقرن السابع عشر. فعندما اعتلى العرش الملك جيمس الثـاني وأراد إعـادة هيمنـة المـذهب الكاثوليكي، ثار الرأي العام البروتستانتي الذي أصبحت له الغلبـة التـامـة بين الشعب الإنجليـزي. تم خلع جيمس الثـاني بسهـولـة وسـرعـة واستـدعيت ابنتـه ماري الـبروتستانتية وزوجها وليام أوف أورانج من هولندا لتولي العرش. وهناك شواهـد على مشـاركـة لوك الفعـالـة في الاعـداد للحملة العسكرية التي لم تواجه مقاومة تذكر عند نزولها في انجلترا.

لم يكن انتصـار جيش ويليـام ومـاري مجرد إرساء قوي لدعائم البروتستانتية التي كانت قوية أصلا في انجلترا، وإنما حسمت قضية أخرى هي الجمهورية. فانجلترا ستظل دولة ملكية، ولكنه نظام ملكي يخضع لرقابة البرلمان وفقا للمفاهيم العامة التي تمخضت عنها الثورة والحرب الأهلية. ورغم دعـوة وليـام ليكـون الملك لم يتم تنصيبـه رسميـا إلا بعد أن أعلن البرلمان أنه الملك الشرعي تأكيـدا لسلطتـه في تنصيب الملك، وبـذلك تحولت انجلترا رسميا إلى ملكية دستورية كبديل لمبدأ الحق الإلهي Divine Right. في العـــام التـــالي للثـورة (١٦٨٩)، وضُعت وثيقـة الحقـوق Bill of

Rights التي قيدت صلاحيات العرش المالية والعسكرية.

لم تكن البرلمانات المنتخبة بعد ثورة ١٦٨٨ ممثلة لكل الشعب الانجليزي وإنما قُصر حق الاقتراع على شريحة فقط من الذكور البالغين هم الملاك. لكن ساد مفهوم أن سلطات الحكومة محدودة، وأن هناك مجالات من النشاط والحقوق الإنسانية يُحرّم على الملك والبرلمان التدخل فيها مثل حق الملكية على سبيل المثال. لقد تحققت ولا شك إنجازات فريدة على الصعيد الدستوري، لكن النظام الانجليزي كنظام حكم كان شكلا فظا من الاستغلال والحكم الطبقي الذي ظهرت مساوئه الكبيرة فيما بعد خلال القرن الثامن عشر. مع ذلك، إذا قورن ذلك النظام بأي نظام حكم أوروبي في ذلك الوقت فهو يعتبر نظاما ليبراليا وخاصة من حيث محافظته على أسلوبه البرلماني.

يعود الفضل في شرح هذه التطورات والتسوية التي انتهت إليها إلى كل من هاليفاكس وجون لوك، وقد أصدر هذا الأخير كتابا عام ١٦٩٠ بعنوان: «رسالتان في الحكم»[٢] يشتمل على أنضج ما كتب في الفلسفة السياسية. ويشير بيتر لازليت في مقدمته لطبعة عام ١٩٦٠ من هذا المؤلف إلى أنه كُتب قبل عشرة أعوام من تاريخ إصداره الرسمي. أي أنه كتبه حوالي عام ١٦٨٠ ولم ينشره في حينه لخوفه على حياته لما تضمنه من دعوة للمقاومة والثورة. لهذا لا يُنظر الآن إلى مؤلفه هذا كتبرير بعدى لثورة ١٦٨٨ وإنما كتنبؤ دقيق سابق عليها. على الصعيد الفلسفي، يُعتبر أشهر مؤلفاته هو «مقالة في الفهم البشري» الذي استغرقت كتابته ثمانية عشر عاما. وقد ركّز فيه على محاولة وضع تقويم أولي لنطاق المعرفة البشرية وحدودها، أي بيان حدود العقل وتحديد نوعية الأبحاث الممكن القيام بها. هذا ويمكن حصر أهم مؤلفات لوك فيما يلي:

- رسالتان في الحكم — Tow treatises of Government
- مقالة في الفهم البشري (١٦٩٠) — An Essay Concerning Human Understanding
- خطاب بشأن التسامح (١٦٨٩) كُتب أولا باللاتينية ثم تَرجم بالانجليزية في نفس السنة. — A Letter Concerning Toleration
- أفكار في التعليم (١٦٩٣) — Thoughts on Education
- حول معقولية المسيحية (١٦٩٥) — On the Reasonableness of Christianity
- مقالات في قانون الطبيعة (عمل مبكر كتب في ١٦٦٠) — Essay on the Law of Nature

٢- **John Locke: Two Treatises of Government, Dent edn., London 1984 (first publ. 1924). Book I, An Essay Concerning Certain False Principles. Hereunder referred to as I. Book 11, An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government. Referred to hereunder as 11. Section will be abreviated as s.**

المبحث الثاني

منهج البحث عند لوك

إستجاب لوك للتفكير العلمي السائد في عصره ولبعض جوانب التراث الفلسفي الغربي . تمثل ذلك في غلبة الأسلوب التجريبي على دراسته لأصل وحدود المعرفة الإنسانية ، وتفسيره لما شاهده من ظواهر سياسية واقتصادية . وقد سبقت الإشارة في المبحث الأول إلى تأثره بالاكتشافات الجديدة والظروف العلمية الملائمة التي عاصرها . وسيتناول العرض الوجيز التالي تلك الجوانب من التراث التي اهتدى بها لوك في ابتعاده عن المنهج الاستنباطي للفلسفة القديمة واتجاهه إلى المنهج الاستقرائي .[٣]

رفض لوك وجود أية أفكار فطرية أو مسبقة لدى الإنسان متأثرا في ذلك بتيار متنام منذ أرسطو أنكر وجود أي شيء في النفس أو العقل ما لم يكن من قبل في الحس . يقول أرسطو «إننا لا نستطيع تعلم أو فهم أي شيء في غيبة جميع الأحاسيس» .[٤] أبيقور أيضا يرى أن «الإحساس . . . يؤدي إلى تكوين الأفكار في الذهن - فإذا تكرر هذا الإحساس أحدث في الذهن معنى كليا أثبتناه في لفظ » . بالمثل ، أكد فلاسفة الرواقية على أن المعرفة الحسية يقينية ، وأن الأفكار التي تنبثق منها حقيقية وتمثل أعلى مرتبة في المعرفة لتمتعها بالوضوح والثقة .[٥]

يتدعم نفس التيار في كتابات الفيلسوف الفرنسي جسندى الذي انتقد الفلسفة المدرسية بشدة ، وكذلك مفهوم فطرية المعرفة لدى ديكارت . ويمكن بسهولة ملاحظة تأثيره في لوك من خلال ما ذهب إليه من أن «كل فكرة توجد في العقل ترجع في أساسها إلى الحواس . فمن يولد أعمى ، لا يمكن إطلاقا أن تتكون في ذهنه أية فكرة عن اللون ما دامت حاسة الإبصار التي تؤدي إلى تكوين هذه الفكرة ناقصة فيه . . . من ثم فإن فاقد جميع الحواس لن يتمكن من تكوين أية فكرة على الإطلاق أو أن يتخيل أي شيء» . العقل إذن صفحة بيضاء ليس عليها أي انطباع أو أي شيء سابق على خبرة الحواس[٦] .

---

٣ - يناسب منهج الاستنباط الاتجاه العقلي الذي يفترض قضايا عامة أو أحكاما أولية صادقة بذاتها مسلما بصحتها ثم يقاس عليها كل مايستجد من قضايا جزئية. بينما يناسب منهج الاستقراء الاتجاه التجريبي الذي يبدأ بملاحظة الجزئيات، ومن خلال عمليات متابعة للتأكد من صحتها يصل الى تعميمات أو أحكام عامة بشأنها.

٤ - عزمي إسلام، ص ٢٥. راسل حكمة الغرب، الجزء الثاني، ص ١١١.

٥ - محمد فتحي الشنيطي: المعرفة، ط٢، القاهرة ١٩٥٧، ص ٤٢.

٦ - عزمي إسلام، ص ٢٦.

على صعيد العلوم الطبيعية ، إستفاد لوك من النتائج العامة لبحوث غاليليو ونيوتن وبويل وخاصة تفرقة الأولين بين المحسوسات أي الأشياء الخارجة عن الإنسان، وبين إدراكها الحسي، أي الظواهر كما تقع في إدراك الإنسان. والتفرقة المقصودة هنا هي بين صفات في الأشياء تعتبر أولية تكون جزءا من طبيعتها كالحجم والشكل، وبين صفات يحسها الإنسان وليست جزءا من طبيعة هذه الأشياء وهي ثانوية مثل اللون والطعم والرائحة. وقد أخذ لوك بهذه التفرقة في فلسفته فاعتبر أن للأشياء صفات وخصائص مختلفة منها ما هو أولي أي ذاتي في الشيء ولا يمكن تصوره بدونها لأنها ثابتة وملازمة له رغم أية تغييرات وسماها بالصفات الأولية، ومنها ما هو ثانوي أي ليست ذاتية ولا أساسية في الشيء بل مجرد قوى تثير فينا إحساسات مختلفة بوساطة التركيب الداخلي للمادة أي بوساطة الخصائص الأولية في الأشياء وهذه سماها الصفات الثانوية.[7] ولا يخفى طبعا الفرق الكبير بين الإحساس وبين الإدراك الحسي بمعنى أن ميزة الإنسان عن بقية الكائنات الحساسة هي قدرته على إدراك معنى الإحساسات عن طريق العقل. إستطرد لوك من ذلك ليقول بفكرة الجوهر بصفته حاملا للصفات الثانوية وطبق ذلك على الدين فقسّم الجواهر إلى نوعين مادي وروحي، والروحي إلى قسمين متناه كالنفس ولا متناه وهو الرب.

هذه هي الخلفية الفلسفية التي رفض لوك على أساسها وجود أفكار فطرية في عقل الإنسان منذ القدم، وقال إن مصدر المعرفة لا يمكن أن يخرج عن الإحساس والتأمل الذاتي. بعبارة أخرى، تعتمد التجربة الحسية على الإحساس ويتم تحصيلها بتلقي الانطباعات الحسية على العقل الذي يشبه الصفحة البيضاء، بينما تستخلص التجربة الباطنية من التفكير أي تعتمد على ربط الإحساسات وتكوين أفكار عنها.[8] هنا يكمن الفرق بين مفهوم لوك للتجربة بأنها تأتي من الحس والفكر معا، ومفهومها لدى الفلاسفة الحسيين (من أمثال هوبز وكونديياك) الذين أخضعوا كل تجربة وخبرة للحواس فقط. لهذا رغم أن المنحى التجريبي يظل الأقوى لدى لوك، فإن توسعه في معنى التجربة كان لابد أن يؤدي إلى قبوله ببعض المقولات الميتافيزيقية رغم إنكاره أغلب مقولات الاتجاه العقلي وخاصة الأفكار الفطرية والمبادىء الأولية.

ليس هناك اتفاق كامل طبعا بين شراح لوك حول مغزى علاقة فلسفته بقضية المنهج. فبعد أن يرفض راسل مبدأ تصنيف المفكرين بطريقة جامدة وفقا لأوصاف ثابتة باعتباره من أكبر العقبات التي تعترض فهم الفلسفة، يعرب عن رأيه بأن البحث المعرفي (الإبستمولوجي) الذي قام به لوك

٧ ـ المصدر السابق، ص ٣١، ٣٧.
٨ ـ يطلق برتراند راسل عليهما: أفكار الإحساس، وأفكار الإنعكاس.

كان أساسا لفلسفة نقدية تعد تجريبية بمعنيين: فهي لاتُصدر مقدما حكما يحدد نطاق المعرفة البشرية كما فعل العقليون، كما أنها تؤكد عنصر التجربة الحسية. ورغم نفوره من الهوس والتعصب الذي يهدم العقل والوحي معا فإنه، في رأي راسل، ظل على الدوام مؤمنا بالمسيحية، وأن المزج بين العقل والتجريبية التجزيئية هما سمتان لنظريته السياسية. بينما يعتبر المفكر الفرنسي توشار أن فكر لوك السياسي علماني تماما، وأنه يفصل بدقة بين الزمني والروحي، ويعتبر بصورة ما امتدادا لهوبز من هذه الناحية وخاصة في قوله إن «كل سلطات الحكومة المدنية لا تتعلق إلا بالمصالح المدنية». وهو لا يعتبر موقف لوك من التسامح دليلا على الإلحاد، بل إنه كان يثور ضد وصفه بالمادية ويؤكد إيمانه بالوحي والمسيحية العاقلة التي يمكن إثبات معتقداتها الجوهرية بالعقل. أما الماركسي البريطاني جون لويس فيرى أن مذهب لوك المعتمد على المعرفة المستخلصة من تجربة الحواس هو مادي في جوهره رغم التنازلات التي قدمها للاهوت، وأن ماديته أدت إلى ظهور نزعة عقلية في انجلترا ظلت في حظيرة الإيمان بالرب وإن كانت قد تخلّت عن مقولات الخوارق والمعجزات.(9)

قد تتفق هذه التقويمات لمنهجه حول بعض النقاط وتختلف حول أخرى. لكن لا يبدو هناك خلاف حول موقف لوك من التطورات الفلسفية والمنهجية، ودوره في بلورة أسلوب تجريبي واضح قام بتطبيقه فعلا في دراساته السياسية والفلسفية. لقد وضعت الظروف المصاحبة لعصر النهضة حدا نهائيا لاعتماد المفكرين على كتابات آباء الكنيسة والفلاسفة في القرون الوسطى وخاصة تلك المقدمات والمبادىء المستمدة من التوراة أو تعاليم الكنيسة أو آراء أرسطو. وعلى أنقاض هذا التراث ظهرت مدرستان فلسفيتان امتد تأثيرهما منذ أوائل العصر الحديث حوالي القرن السابع عشر وحتى عالمنا المعاصر. ويمكن تقويم موقع لوك من هذه التحولات من النهج الخاص الذي سارت عليه كل من هاتين المدرستين في تنظير التطورات العلمية والاجتماعية، إذ ظهرت أولا مدرسة العقليين للفلاسفة ديكارت وليبنيتز وسبينوزا، وأعقبتها مدرسة التجريبيين لجون لوك وباركلي وهيوم.

على صعيد التطبيق، وانطلاقا من رفض لوك لوجود أفكار فطرية لدى الانسان، وأن مصدر المعرفة لا يمكن أن يخرج عن الإحساس والتأمل الذاتي، أمكنه افتراض أن الناس جميعا يولدون متساوين في طبائعهم الواعية أي في العقل (في العصر الطبيعي على الأقل) حيث يدرك كل فرد ما يدركه الآخرون من ظواهر الأشياء بوساطة الحس. وحيث إن كل الناس يولدون متساوين في عدم

9 - راسل، حكمة الغرب، الجزء الثاني، ص ١١٠، ١١٣، ١١٤. جون لويس، ص ١١٢.١١٧.
Touchard, 1, p. 377.

المعرفة وجهلهم السابق على كل تجربة حسية، فلماذا لا يتمتعون بالمساواة في الحقوق والواجبات؟ لقد كانت الطبيعة هي التي وضعتهم في هذه الحالة من المساواة، والرب هو الذي منح كل إنسان عقلا خاليا من أية معرفة سابقة لينظم حياته بالطريقة التي تناسبه. (١٠) هذه المساواة في الطبائع الواعية أي العقل هي خلفية افتراض لوك المساواة بين الأفراد في العصر الطبيعي .

المبحث الثالث
المفاهيم السياسية الرئيسية عند لوك

نتناول فيما يلي بالتحليل مفاهيم لوك الأربعة التالية :

أولا : العصر الطبيعي .
ثانيا : الحق الطبيعي في التملك .
ثالثا : قانون الطبيعة .
رابعا : حق المقاومة والثورة .

أولا العصر الطبيعي :

يمكن تقسيم آراء لوك في الموضوع إلى عدة نقاط أهمها :

- خصائص البشر في العصر الطبيعي .
- سمات العصر الطبيعي .
- أسباب الانتقال إلى المجتمع المدني .
- العوامل المؤدية إلى فقد الإنسان لحقوقه وحرياته في العصر الطبيعي .
- علاقة العصر الطبيعي بحق الملكية .

- يميل البشر إلى الاجتماع مع بعضهم البعض في المجتمع الفطري البدائي أي العصر الطبيعي، وهم بطبيعتهم متساوون وعقلاء . لا يقصد لوك من المساواة الطبيعية بين البشر القول بتساوي الناس

١٠ـ عزمي اسلام، ص ٢٩. زكي نجيب محمود، ص ٢٩.

في القدرات والإمكانات كالقوة الجسدية وما شابه ذلك، وإنما أن كل البشر متساوون من حيث مشاركتهم في نفس الخصائص الطبيعية العامة التي تميزهم عن الحيوانات وخاصة امتلاكهم العقل الذي يكفل أساس الأخلاقية الإنسانية. يعزز هذا توضيحه لمبدأ أن إدراك الإنسان لغيره من الأفراد كأقران له في الأخوة الإنسانية لهم نفس الحاجات والرغبات، يدفعه إلى الاعتراف بحقهم في الوجود على قدم المساواة مع نفسه.

« إن جميع من يشارك في نفس القدرات والطبيعة (الإنسانية) العامة هم متساوون بالطبيعة، ويجب أن يشاركوا في نفس الحقوق والامتيازات العامة للآخرين» .[11]

- العصر الطبيعي لم يكن عصر فوضى، وإنما عصر سلام ترفرف عليه الحرية والعدالة وتسوده المساواة. ورغم أن البشر كانوا يتمتعون في ذلك العصر بحرية كاملة في أفعالهم والتصرف في ممتلكاتهم، فإن سمات ذلك العصر - وخاصة عدم توافر مؤسسات لفرض قانون الطبيعة كما سيلي ذكره - فرضت عليهم ضرورة الاعتماد على النفس.

« لفهم السلطة السياسية فهما صحيحا، ومعرفة جذورها، يجب أن نأخذ في اعتبارنا حالة الطبيعة التي يعيش فيها كل البشر في حرية كاملة في أعمالهم وفي تصرفاتهم في أملاكهم وفق ما يرونه ملائما وفي حدود قانون طبيعي دون الاعتماد على إرادة شخص آخر. يسود هذا العصر أيضا حالة من المساواة .. ولا يحصل أحد على أكثر مما يحصل عليه آخر» .[12]

- يتعذر استمرار هذا النمط من الحياة في العصر الطبيعي، ويجد الناس أنفسهم مضطرين للانتقال إلى المجتمع المدني. يتساءل لوك :

١١- I, s. 67, II, s. 6.

إستخلص لوك أن البشر جميعا يولدون متساوين في طبائعهم الواعية أي في عقولهم وذلك من حيث إن كلا منهم يدرك مايدركه الآخرون من ظواهر الأشياء عن طريق الحس، فهم متساوون في عدم المعرفة السابقة على كل تجربة حسية. وحيث إن الطبيعة هي التي قررت مساواة الناس بلا تفرقة ولاتمييز، فلماذا لايكونون متساوين أيضا في حقوقهم وواجباتهم؟ إن أساس المساواة عند لوك هو أن الرب وهب لكل إنسان عقلا خاليا من أية معرفة فطرية سابقة حتى ينظم حياته بنفسه بالطريقة التي تلائمه. أدى هذا الرفض للأفكار الفطرية وتساوي الناس في طبائعهم الواعية الى مناداته بالمساواه بينهم اجتماعيا وسياسيا ودينيا. أنظر تفصيل كل ذلك في: عزمي إسلام، ص ٢٩. زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم الجديد، طبعة فرانكلين، القاهرة ١٩٥٣، ص٢٨، ٢٩. كذلك:

Leslie Paul: The English Philosophers, London 1952, p.III. Leslie J. Macfarlane, p.184.

١٢- II, ss. 4, 6.

« إذا كان الإنسان حرا إلى هذه الدرجة كما قلنا، وإذا كان سيد نفسه وأملاكه بصورة مطلقة، متساويا مع أعلى الناس، وليس خاضعا لأحد، لماذا إذن يترك حريته؟ لماذا يتخلى عن مملكته ويُخضع نفسه لسيطرة أية قوة أخرى؟». [١٣]

ثم يجيب قائلا إن هذا السلام كان غير آمن مما دفع الأفراد إلى الانتقال إلى المجتمع المدني المنظم لإنشاء سلطة عليا يعهدون إليها بتنظيم شؤون المجتمع وإقامة العدل بين الأفراد عن طريق توقيع جزاءات على من يحاول الاعتداء على حقوقهم وحرياتهم. بعبارة أخرى، فإنه رغم مزايا العصر الطبيعي عانى الناس من النتائج المترتبة على عدم وجود مؤسسات لفرض قانون الطبيعة. والمؤسسات التي يفتقدها العصر الطبيعي في رأيه هي :

- قانون مكتوب مقبول قبولا عاما كمعيار للفصل بين الحق والباطل.

- established settled known law .

- قضاة محايدون لهم سلطة الفصل في كل الخلافات وفقا للقانون.

- indifferent judges .

- سلطة لتنفيذ الأحكام. - power

في غياب مثل هذه المؤسسات، كان كل فرد يقوم بنفسه بمهمة تنفيذ القانون أي أنه كان يفرض قانون الطبيعة في كل ما يتعلق به، ويتولى بنفسه حماية حقوقه معتمدا على رؤياه الخاصة في تفسير وتنفيذ هذا القانون. ولما كانت العاطفة والأنانية لدى البعض تجعلهم قضاة غير عُدول في المشاكل التي تمس مصالحهم، فإن أوضاع العصر الطبيعي أدت إلى الفوضى والاضطراب.

هكذا توصل لوك إلى أن تكوين الدولة ضروري لأنها أكثر كفاية وقدرة على المحافظة على حياتهم وحرياتهم وأملاكهم - هذه الحقوق الثلاثة التي قال إنه سيُطلق عليها مصطلحا واحدا هو ممتلكات Property على نحو ما سنشرح بالتفصيل في البند التالي ثانيا. ورغم أن الحرية والمساواة يمكن أن تكونا فعالتين باستخدام العقل في عصر الطبيعة، فإن الافتقار إلى المؤسسات التي ذكرها تحتم الانتقال من العصر الطبيعي إلى المجتمع المدني المنظم.

لقد كان لوك يوازن بدقة بين القيود المترتبة على الانتقال من العصر الطبيعي إلى المجتمع المدني وقيام الحكومة، وبين تحمل «المضايقات» التي يعانيها الأفراد في ذلك العصر والناجمة عن جمع كل فرد بين كونه طرفا في خلاف والقاضي فيه ثم القائم على تنفيذ العقوبة في نفس الوقت. ثم

١٣. II, s. 13-14II, ss. 9, 59, 63, 123.

انتهى إلى أن قيود المجتمع المدني أفضل من حالة العصر الطبيعي ، وإن كان هذا بدوره أقل قهرا من قيـام حكم مطلق يوفـر الأمن والنظـام اللذين سعى إليهـما هوبـز ولكن على حسـاب حقـوق وحريات الأفراد .

« إنني أسلم تماما بأن الحكومة المدنية هي العلاج الصحيح لعيوب ومضايقات حالة الطبيعة التي لابد وأن تكون كبيرة عندما يكون الأفراد قضاة في مشاكلهم الخـاصـة . . . ولكن الملوك ذوي السلطـة المطلقة ما هم إلا رجال أيضا . . . لهذا أريد أن أعرف، كيف يمكن أن تكون (حكوماتهم) أفضل من حالة الطبيعة»؟[١٤]

ولما كانت الحرية لا يمكن تحقيقها إلا حيث يمتلك الرجال الإرادة والقدرة على الحياة وفق القـواعـد العقليـة لقـانـون الطبيعة كما أسلفنا ، وحيث إن الأفراد لا يستطيعون جميعا الالتزام بهذا القـانـون ، وحيث إن البعض يفضـل مصـالحـه الخـاصة على مصالح الآخرين بدافع من الأنانية والجهـل بقـانـون الطبيعـة ، فإن من شأن كل هذا حرمـان هؤلاء الآخـرين من الحرية الحقيقية . صحيح أن لهم حقا طبيعيا في معاقبة منتهكي قانون الطبيعة ، لكن ليس هناك ضمان بنجاحهم في هذا القصـاص . بذلـك يُجبر الفاسدون والأشرار فضلاء القوم على هجر المجتمع الطبيعي الذي تتعرض فيه حرية العقلاء للتهديد بسبب سوء استخدام الحرية وخرق الأغبياء والسِفْلة لقانون الطبيعة .[١٥]

- إن عدم ضمان توقيع العقوبة لا يمنع لوك من الإقرار بأن الفرد وإن كان يولد حرا ومتمتعا بحقوق طبيعية ، فإنه قد يتعرض للسجن أو الأسر أو الإعدام إذا انتهك قانون الطبيعة بارتكاب جريمة سرقة أو قتل لأنه بذلك يكون قد وضع نفسه في حالة حرب مع الأفراد الآخرين . أي أنه بارتكابه للعدوان فقد حقوقه الطبيعية .[١٦]
- تتمتع فكرة العصر الطبيعي بأهمية إضافية في فلسفة لوك السياسية لعلاقتها بحق الملكية وصعود الطبقـة الـبرجـوازيـة من جانب ، وبـالمواقف السابقة لهوبز من العصر الطبيعي من جانب آخر. وسنستعـرض فيـما يلي بإيجـاز بعض جوانب الجـدل حول تلك العـلاقة ، وكيف تجاوز عصر لوك ليؤثـر في اتجـاهـات رائـد الفـوضـوية الفيلسوف الانجليزي وليام غودوين (١٧٥٦ - ١٨٣٦) ،

١٤- II, s. 13.

١٥- II, s. 128

١٦- II, ss. 19, 23.

وكذلك في أفكار روسو حول الملكية الفردية والتفاوت بين البشر.[١٧] عندما تقاسم البشر الأرض وفقا لمقولات العصر الطبيعي الافتراضي، وساد قدر من المساواة البدائية قبل اختراع النقود، لم تكن هناك حاجة إلى إقامة حكومة إذ كان الحق والظروف الملائمة يسيران يدا بيد مما حفز الناس على احترام قواعد قانون الطبيعة المنظمة للسلوك. نشأ عن هذا حالة من الانسجام الاجتماعي الطبيعي في ظل مساواة فجة ترعاها جماعة تنظم نفسها بنفسها ومتحررة من الحكم الاستبدادي ومن اللصوص والمعتدين. تختلف الأوضاع كثيرا حسب كلام لوك عندما يبدأ إقحام ظروف عدم المساواة على الطبيعة بعد اختراع النقود وما تؤدي إليه من تطور اقتصادي وتقدم تقني وظهور الحافز عند البعض لأن يصبحوا لصوصا مما يدفع ضحاياهم إلى إنشاء المجتمع المدني للاحتماء به.

شكك تيار آخر من هذا الجدل في صدق موقف لوك من العصر الطبيعي ومن مدى تماسك حججه التي تتعارض ظاهريا مع حجج هوبز. فقد استنفد لوك سبعة فصول من رسالته الثانية في تقديم العصر الطبيعي في ضوء هادىء جذاب بصفته عصر السلام والحرية الذي تسوده النوايا الحسنة والمساعدات المتبادلة. وفجأة تنقلب الصورة فإذا هو عصر العنف والتدمير المتبادل والخوف من الأخطار المحدقة بسبب عدم التزام الأفراد بالمساواة والعدالة اللتين يكفلهما قانون الطبيعة. ولا تبدو المبررات التي قدمها لوك بالنسبة للافتقار إلى المؤسسات مقنعة بالنسبة لهذا التيار من الجدل الذي يرى في كتاباته اعوجاجا بل ونفاقا لا يسمح له بنقد هوبز صراحة أو ضمنا نظرا لأنه هو نفسه يكرر ما ذهب إليه هوبز من اقتران العصر الطبيعي بعدم الاستقرار والمظالم والحروب الدافعة إلى إبرام العقد للانتقال إلى المجتمع المدني. ليس هناك إجماع طبعا على هذا الاتهام، ولابد من مراجعة الأدبيات المشار اليها في الحاشية لأن الآراء انقسمت حوله بشدة وفسّر البعض أسباب الانتقال بأن هناك في الواقع عصرين للطبيعة في كتابات لوك وليس عصرا واحدا، وأن الذي يدعم هذه الحجة هو آراء لوك نفسه في الملكية والعائلة التي تشرح كيفية الانتقال من العصر الأول إلى الثاني.

---

١٧ ـ أنظر نماذج من هذا الجدل الذي لم ينته بعد وجذوره وتطوراته في كتابات نيومان وكوكس وغودوين.
Stephen L. Newman: Liberalism at Wit's End (The Libertarian Revolt against the Modern State), Ithaca 1984, pp. 54ff, (at wit's end means at a loss). Richard H. Cox: Locke on War and Peace, Oxford 1960, p. 243. William Godwin: Enquiry Concerning Political Justice, Baltimore 1976 (first publ. 1793), Penguin edn., London 1981, pp. 174, 175.

ثانيا : الحق الطبيعي في التملك :

حقوق الفرد الطبيعية من وجهة نظر لوك هي حقوق الحياة والحرية والملكية وإن كانت هذه الأخيرة قد نالت قدرا أكبر من اهتمامه. ورغم أنه كان ينظر إلى تلك الحقوق مجتمعة باعتبارها صفـات للفـرد تولـد معه وأنها سابقة على كل من المجتمع والحكومة ولا يمكن الاعتداء عليها، تظل الملكية بالذات محور اهتمامه الرئيسي. وقد أثارت كتاباته حولها ولا تزال تثير الكثير من الجـدل[١٨] ليس فقـط بالنسبـة لمجتمع القرن السابع عشر، وإنما أيضا بالنسبة لقضية الليبرتالية Libertarianism التي تجتـاح بعض المجتمعـات الـرأسـمـاليـة المعاصرة بصفتها تيارا متطرفا على الصعيـدين الفكـري والمؤسسي. ويعـزو البعض جذور هذا التيـار إلى آراء لوك التي اجتـذبت كثيرا من الليبرتاليين المعاصرين سواء جناحهم الفوضوي anarchist ، أو الجناح الآخر المُنادي بتقليص سلطـات الـدولة إلى أدنى حد minarchist . فالجناح الفوضوي من هذا التيار يستمد إلهامه من تصوير لوك لما يمكن اعتباره المرحلة الأولى من العصر الطبيعي حيث المساواة وغياب السلطة السياسية، بينما أُعجب التيار الآخر بقصر لوك مهمة الدولة على دور رجل الشرطة وعدم التدخل في النشاط الاقتصادي. وَضَعت هذه الصراعات الفكرية كتابات لوك في مركز اهتمامات كثـير من الفـلاسفـة السيـاسيـين المعـاصـرين وخاصة علاقة مفهومه للملكية بالعصر الطبيعـي واخـتراع النقـود والمجتمـع المدني. لهذا قد يكون من المفيد، بالإضافة إلى دراسة نظرية لوك في الملكيـة، الاهتـمام أيضـا بآرائـه ذات العـلاقـة بالـدراسـات التي أشرنا إلى بعضها في الأدبيات بالحـاشيـة السـابقـة نظـرا للخطـورة الحقيقية التي تُمثلها توجهات مذهب الليبرتالية المعاصرة ، واعتماد مفكريها بقوة على آرائه في قضايا متعددة .

بالنسبـة للمصطلح نفسـه ، حرص لوك في أكثـر من موضـع من كتـابه على إزالة اللبس بتأكيده أنه يستخدم مصطلح مِلكية بأكثر مما يدل عليه معناه المباشر. من أمثلة ذلك قوله :

١٨- C. B. Macpherson: The Political Theory of Possessive Individualism (Hobbes to Locke), pp. 197 - 211, 221, 247. Also, Macpherson, "John Locke", in: Anthony Parel, Thomas Flanagan, eds., Theories of Property (Aristotle to the Present), Ontario 1979, referred to hereunder as Parel and Flanagan. Newman, pp. 55 - 59. Macfarlane, pp. 185-188, 190,191. James Tully: A Discourse on Property (John Locke and his Adversaries), London 1980, pp. 3, 4, 123, 124. Cf., John W. Yolton: Locke and the Compass of Human Understanding, Cambridge 1970, p. 187. Also cf., J.P. Day, "Locke on Property", in: Philosophical Quarterly, 16, 1, 1966, pp. 207 ff. Cox, p. 243. William Ebenstein: Modern Political Thought (The Great Issues), 2 edn., New York 1960 (First Publ. 1947), pp. 303, 305. Hacker, pp. 255, 256, 266. Sabine, pp. 527 - 529. C.L. Ten, "Locke on Political Authority, Property, and Toleration", in: David Muschamp, ed., Political Thinkers, New York, 1986., pp. 99 - 102.

« عندما أستعمل هنا أو في أي مجال آخر لفظ مِلكية Property فإن الذي يجب أن يفهم هو مِلكيــة النـاس لأشخـاصهم وسلعهم» . «إنني أطلق اسم ملكيـة بصفـة عامـة على حيـاة وحـريـات وملكيـات البشـر» . «لـلإنسان حق حماية ملكيته ، أي حياته وحريته وممتلكاته» . [١٩]

- قبــل لوك ، كان المـوقف المسيحي من الملكيـة خلال القرون الـوسطى يتلخص في أن الملكيـة المشتركة حالة أكمل ومن ثم طبيعية بدرجة أكمل من الملكية الفردية التي كان يُنظر إليها على أنها من آثـار الخطيئـة الأولى بعـد خروج الإنسان من الجنة . أما لوك فقد ناقش في الرسالتين الأولى والثـانيـة كثـيرا من الحجج حول حق الملكية في العصر الطبيعي وفي المجتمع المدني . فقد فنّد في الرسالة الأولى فلسفة فليمر عن الحق الإلهي للملوك[٢٠] وخاصة الدليل الذي اشتقه من الكتاب المقدس لإثبات أن الملكية الخاصة للبشر إنما تداعت من منح الرب الأرض لآدم (ع) . بينما قال لوك أن كلا من العقـل والـوحي يشـيران إلى أن الـرب قد منح الأرض للبشرية على المشاع وأن الاستحواذ على خيراتها هو للاستعمال الخاص النافع للأفراد . وحيث إن لكل بنى الإنسان حق متساو في الحياة ، فإن لهم أيضا حق متساو في المطالبة بخيرات الأرض .

«من الـواضـح ، سواء أخـذنـا بالعقـل الطبيعي . . . فإنه بمجرد مولد البشر يكون لهم حق البقاء وبالتالي حق الحصول على الطعام والشراب وما إلى ذلك مما تمنحـه الطبيعـة لمعيشتهم ـ أو أخـذنا بالوحي ، الذي يعدد تلك العطايا التي منحها الرب لآدم ونوح وأولاده ـ فإن الرب طبقا لما قاله الملك داود قد أورث الأرض لبنى الإنسان ، وأعطاها للبشرية على المشاع» . [٢١]

- يختلف موقف لوك من الملكيـة اختـلافـا كبـيرا في كل من مرحلتي العصر الطبيعي ، وفي المجتمع المـدني . ففي منـاقشتـه لحق الملكيـة في المـرحلة الأولى من العصـر الطبيعي ، دافـع عن المساواة الطبيعية بين البشر كما أسلفنا في دراسة العصر الطبيعي . فلكل منهم أن يشارك في نفس الحقوق والامتيازات العامة للآخرين وبنفس الشروط ما لم يثبت أن إرادة الرب تقضي بغير ذلك ، أو إذا

١٩ـ أنظر على التوالي II, ss. 173, 123, 87

خلافا لتفسير معظم شراح لوك لمفهومه في معنى الملكية، هناك اجتهاد آخر لجيمس طالي يرى أن نمط الملكية في عصره كان يتمثل في الربط بين حق الاستعمال المشروط للأرض وبين حق الانتفاع وأنه بذلك لايرقى إلى النمط الذي ظهر فيما بعد وهو حق الملكية الثابت في الأرض. أنظر كتابه المشار إليه في الحاشية السابقة: Tully, pp. 124, 125.

٢٠ـ Robert Filmer: Patriarcha, 1636 - 1638.

٢١ـ II, s. 25, I, ss 76, 77.

استطاع أحد الأشخاص أن يثبت تفوقه وعدم مساواته للآخرين في القدرة .

« وخلافا لكل ما يقوله مؤلفنا (فيلمر) ، فإنه ما دام الجميع يشاركون في نفس الطبيعة والقدرات العامة فهم متساوون بالطبيعة ويجب أن يحصلوا على جزء من نفس الحقوق والامتيازات» . (٢٢)

يمهد لوك بهذه المقدمة لطرح تساؤلاته عن مبررات امتلاك أو الاستئثار بصورة فردية بخيرات متاحة للجميع ، وكمية ما يمكن الاستحواذ عليه . ويلاحظ أنه في إجابته على هذه الأسئلة قد ربط مفهومه للعصر الطبيعي بالمراحل الأولى من الحياة على الأرض عندما كانت براري وأراضي عذراء مشبّها إياها بتجربة محسوسة لمعاصريه هي تلك التي قام بها المستعمرون الأوائل في القارة الأمريكية المكتشفة حديثا آنذاك . لقد اعتبر لوك أن للإنسان حقا طبيعيا فيما مزج به عمله العضلي كأن يحيط قطعة أرض مثلا بسياج ثم يزرعها . فكأن الإنسان بعمله هذا يمد شخصيته إلى الأشياء التي ينتجها إن جاز التعبير لأنه بإضافته طاقته إليها يجعلها جزءا من نفسه . ويعقد لوك مقارنة بين صنعة الرب وصنعة العبد فيقول إن الإنسان بصفته مصدر ومنشىء أفعاله تكون له حقوق على الأشياء التي يصنعها تماما كما أن للرب حقوقا على الإنسان وأن جسده ملك للرب . ويوضح هذا الشرح لإمكانية تحويل العام إلى خاص كيفية تبرير لوك لحق الملكية .

« رغم أن الأرض وكل المخلوقات الأدنى موجودة على المشاع للبشر ، فإن لكل إنسان ملكية ذاته . وليس لأحد آخر حق على هذا الجسد إلا صاحبه ، إن العمل الذي يقوم به جسده والمجهود الذي تقوم به يداه ، هما له . لهذا فأي شيء يأخذه مما توفره الطبيعة ويمزج به عمله ويعطيه شيئا من نفسه ، فإنه يجعله ملكا له لأنه بذلك يكون قد أخرجه من حالة المشاعية التي وضعته فيها الطبيعة ، كما يكون قد استبعد بعمله الحق المشترك للآخرين حيث إنه أضاف بذلك المزج شيئا أكثر مما فعلته الطبيعة» . (٢٣)

٢٢- II, ss. 4, 5., I, s. 67.

٢٣- II, ss. 27, 28.

تتسم هذه المرحلة بالسلام والوئام . صحيح أنها تخلو من الصناعة ولكن أوضاعها الاقتصادية تخلق الظروف المشجعة على الالتزام بقانون الطبيعة . فالكل يتمتع بالمساواة سواء في امتلاك الخيرات والثروات العامة التي تقدمها الطبيعة أو في الاستخدام الفعلي لها . ليس هناك نزاع إذن حول الملكية أو شعور بالحرمان أو دوافع للسرقة ، وحيث تتوافر الخيرات والثروات بصورة كافية للجميع تسير الوفرة والحق معا .[٢٤]

- العمل لا يخلق الحق في الملكية فقط ، وإنما يخلق القيمة أيضا . يبدو التأثر هنا واضحا بأفكار كالفين وحث المذهب التطهري على العمل والنشاط إذ ربطه لوك بالتقدم الحضاري وأرسى الأساس للمفهوم الغربي المبكر لنظرية قيمة العمل . فالإنسان في رأيه عندما يضيف بعمله شيئا إلى ما تقدمه الطبيعة ، فإنه يجعل الأشياء الطبيعية أكثر فائدة وذلك انطلاقا من اقتناعه بأن الزراعة والصناعة تزيد منح وعطايا الطبيعة عدة مرات وهو المقصود من قوله بأن العمل يخلق قيمة .

« إن من يستحوذ على الأرض لنفسه بالعمل ، لايقلل وإنما يزيد من الثروة العامة للبشر» .

«إن العمل هو الذي يضفي الفرق في القيمة على كل شيء . . . وأعتقد أنه سيكون تقديرا متواضعا للغاية القول بأن تسعة أعشار . . . (لا بل تسعة وتسعين بالمائة) من قيمة ما تنتجه الأرض لمنفعة حياة الإنسان إنما تكمن في العمل» «فهو إذن الذي يعطي الأرض الجانب الأكبر من قيمتها ، والتي بدونها قلما تساوي أي شيء» .[٢٥]

- اعتبر لوك أن حق الملكية في المرحلة الأولى من العصر الطبيعي ليس حقا مطلقا ، وأن هناك ثلاثة شروط تقيد حق استخدام ما تم الاستيلاء عليه وهي :

١ - أن يتبقى من الثمار بحالة طيبة ما يكفي الأفراد الآخرين الذين لهم حق متساو في الاستيلاء عليها وهذا هو شرط الكفاية The sufficiency limitation .

٢ - عدم إتلاف أو إضاعة ما تم الاستيلاء عليه أي شرط الاستعمال المباشر لتفادي التلف The spoilage limitation .

٣ - لا حق لأحد في الاستيلاء على ما استحوذ عليه غيره دون رضاه .

---

٢٤. II, s. 51.

٢٥. II, ss. 37, 40, 43.

قبل أن نتتبع تسلسل حجج لوك التي أدت إلى هذه القيود، يلاحظ أولا أنه أطلق اصطلاح ملكية على حق كل البشر في الحصول على الأشياء الضرورية لمعيشتهم والمترتب على حقهم فيما يقيم أودهم. هذا الحق الأخير في المحافظة على البقاء مشتق بدوره من إرادة الصانع (الخالق) وكذلك من قانون الطبيعة اللذان يقضيان بالمحافظة على الجنس البشري.

لكن هناك حدودا لما يمكن جمعه من الثمار والسلع هي ضرورة مراعاة الحقوق الطبيعية للآخرين في الحصول على نفس تلك الطيبات، وأن يكون الفرد قادرا على استعمالها والاستفادة منها قبل أن يتطرق إليها الفساد نظرا لتعرض كل الأشياء للعطب، وألا يؤدي وضع يده على ملكية ما إلى الاضرار بمصالح جاره والاعتداء على حقوقه. تنطبق تلك القيود على ملكية الثمار والحيوانات والأرض على السواء. بناء عليه يتعرض المالك للعقوبة في حالة أخذه من الثروة العامة أكثر مما يستطيع استعماله حتى إذا كان هو نفسه الذي صنع تلك السلع، ويمارس الجيران حقهم في عقابه بتطبيق قانون الطبيعة لأنه غزا واعتدى على الحق الضمني للآخرين. بعبارة أخرى، يظل الحق في الأرض قائما طالما استمرت فلاحتها والاستفادة الصحيحة من حاصلاتها. فالحقل المزروع وحاصلاته كلاهما يعتبر ملكية لا يمكن مصادرتها دون رضا المالك. وحالما تتوقف تلك الأشياء عن أن تكون من أدوات الانتاج المباشرة والخاضعة للاستعمال المفيد تسقط ملكية الفرد لها وتترتب للآخرين مباشرة حقوق عليها ولهم حق المطالبة بها.

> **« بما أن العمل هو الملكية التي لا جدال فيها للعامل، فلا أحد سواه يمكن أن يكون له حق في الأشياء التي مزج بها عمله، على الأقل حيث يكون هناك ما يتبقى في حالة طيبة ويكفي للآخرين على المشاع». «يكون من حق الفرد كل ما حرث وحصد واستخدم قبل أن يفسد . . . فاذا فسدت الأشياء في حوزته دون استخدامها الصحيح . . . يكون الفرد قد اعتدى على القانون العام للطبيعة ويكون معرّضا للعقاب . . . هذا الجزء من الأرض يُنظر إليها كأرض خراب مهملة ويمكن أن تدخل ملكية أي شخص آخر».** [٢٦]

- دخل المجتمع إلى المرحلة الثانية من العصر الطبيعي [٢٧] نتيجة اختراع النقود وما أدت إليه من

٢٦- II, ss. 27, 32, 36, 37.

٢٧- لايزال تقويم ماكفرسون لأراء لوك حول العصر الطبيعي وكيف أنه ينقسم الى مرحلتين يعد من أهم محاولات شراح لوك (الحاشية ١٠) لتفسير الغموض والتناقض الذي ورد بكتاباته. ففي بعض كتابات لوك يميل البشر الى الاجتماع والعقلانية، وفي أجزاء أخرى من الرسالتين ينفي ذلك. ويرى ماكفرسون إرجاع تلك التناقضات إلى آراء لوك المسبقة التي وردت في نظريته عن حق الملكية، بينما يفسر كوكس عدم استقامة وتناقض حججه عن العصر الطبيعي بأنها محاولة لإخفاء أو على الأقل التخفيف من حدة موقفه المتفق مع هوبز. أنظر على وجه الخصوص: Newman, pp. 57ff. Macpherson, pp. 211ff.

اختلال الأوضاع وظهور عدم المساواة. فحرمان البعض من خيرات الطبيعة ومن الاستفادة من التقدم الناتج من عمل أصحاب الملكية يحفزهم بقوة على السرقة. يشرح لوك هذا التطور بعقد مقارنة بين نمط العلاقات القائم على المساواة في ظل أسلوب حياة بسيط، وبين نمط العلاقات الجديد المعقد الناتج عن التفاوت التدريجي المتصاعد في الثروة. لقد أتاح اختراع النقود للفرد أن يزيد ملكيته ويحصل على ثروة أكبر من الآخرين فاختفت حالة المساواة العامة التي كانت قائمة بفضل تكافؤ الفروض في امتلاك الثروة المشتركة، وتوقف العمل بشرط الكفاية. كما وضع استخدام النقود كوسيط للتبادل حدا لمشكلة فساد السلع وضياع الثروة، أي انتفى أيضا شرط الاستعمال المباشر لتفادي التلف وأصبح من الممكن اختزان الثروة في نقود معدنية غير قابلة للفساد. تمخضت هذه التطورات عن نشاط كبير في الإنتاج والتجارة، واقترن ذلك باتفاق ضمني على أن لهذه القطع النقدية قيمة مما سهّل تجميع وتركيز الملكية.

بذلك أصبح لوك قادرا على تبرير عدم المساواة، فهو من جهة أثنى على دور العمل وعلاقته بالتقدم الحضاري إلى درجة أنه شبّه الحاكم الذي يضع قوانينا لتشجيع الصناعة بإله لأن العمل يخلق القيمة. ومن جهة أخرى، شرح كيف أن الاتفاق الضمني على اعتبار النقود مخزنا للقيمة يحل مشاكل المرحلة الأولى للعصر الطبيعي وخاصة وضع قيود على الحد الأقصى للملكية مراعاة لحقوق الآخرين ولعدم فساد أو ضياع الثروة. وبربط العاملين بالملكية أمكن تجاوز ما تبقى من التزامات أخلاقية للمرحلة السابقة سواء ترك ما يكفي للآخرين أو عدم اغتصاب ما سبق أن استملكه الغير دون رضاه. أي أنه أزال شروط قانون الطبيعة من حق الملكية الطبيعي للفرد، فانتقل بذلك من حق ملكية محدود سابقا إلى حق ملكية غير محدود.

« أستطيع التأكيد أن . . . كل إنسان يجب أن يحصل على أي قدر يستطيع استعماله . . . ما لم يتم اختراع النقود، وموافقة الناس الضمنية على إعطائها قيمة، اللذين ترتب عليهما الرضا بظهور مِلكيات أكبر وحق الاستحواذ عليها». «لقد ارتضى الناس ضمنا وباختيارهم أسلوبا يسمح للفرد بامتلاك أرض أكثر مما يستطيع هو نفسه استعمال ناتجها وذلك بالحصول على ذهب وفضة مقابل فائض ذلك الإنتاج والذي يمكن اختزانه دون أن يتطرق إليه الفساد ودون إلحاق ضرر بأحد. إنهم باتفاقهم الضمني على إعطاء قيمة للذهب والفضة واستعمالهما كنقود قد توصلوا دون عقد اتفاق وخارج إطار

المجتمع إلى قبول عدم المساواة في الملكيات الخاصة». «. . . إنها التجارة التي ستجلب للفرد نقودا من بيع الإنتاج».[٢٨]

يستنـد لوك في تبريـره هذا إلى ظهـور حافز جديد للعمل على تراكم النقود والأرض كرأس مال بدلا من الدافع الساذج السابق لاختزان السلع بصورة أنانية أو الاستهلاك السفيه للطيبات. ويـرجـع الفضـل للنقـود في تسهيل هذا التحول بعد إمكان مبادلتها بأية كمية من الإنتاج، ولم يعد يعتبر ظلما في هذه المرحلة الاحتفاظ بأية مساحة من الأرض بهدف مبادلة فائض إنتاجها بالنقود التي ستصبح رأسمال. بذلك يكون لوك رائدا في إضفاء الشرعية على الحق الطبيعي في عدم المساواة في الملكيـة، وتـبريـر الاستمـلاك الفـردي غير المحـدود، وكـلاهما تم برضا الأفراد الضمني وهو رضا مستقل عن وسابق للرضا الصريح اللازم لإبرام العقود وتأسيس المجتمع المدني.

- يتسم الانتقـال إلى المجتمـع المـدني ببروز ظاهـرة النـدرة وتوثيق حق الملكية. وتسترعى الانتباه معـالجـة لوك لتطـور هذا الحق والظروف والإجراءات التي ارتبطت به في المراحل المختلفة. فبينما اعتبر أن العمل في البداية هو الذي أعطى الحق في الامتلاك أي حق كل من بذل جهده في أرض مشاع - وهي أرض ظلت لفترة طويلة متوافرة بأكثر مما تحتاج إليه البشرية - فإن الوضع بعد ذلك كان مغـايـرا في مجتمعـات أخرى في بعض مناطق العالم. لقد تكاثرت الشعوب وازدادت السلع والثـروة الحيـوانيـة باستخـدام النقـود مما جعـل الأرض شحيحة وذات قيمة. لهذا رسمت تلك المجتمعات الحدود المميزة لأراض كل منها، وسنّت القوانين لتنظيم ممتلكات الأفراد، واعتمدت أسلوب التعاقد لإقرار حق الملكية[٢٩].

لإيجـاز ما سبق، يمكن القـول إن لوك عالـج ثلاث مراحـل متتابعة للعلاقة بين حق الملكية والتحـول من العصـر الطبيعي إلى المجتمـع المـدني وهي: المـرحلة الأولى للعصـر الطبيعي حيث المجتمـع البسيـط والمسـاواة في الملكيـة وفقا لشروط قانون الطبيعة، والثانية هي التي تم فيها الرضا الضمني بالنقود كوسيط للتبادل ومخزن للتبادل ومخزن للقيمة بالإضافة إلى قبول التفاوت الكبير في الملكية، والثالثة هي الرضا التعاقدي والانتقال إلى المجتمع المدني.

ثالثا: قانون الطبيعة:

- يتكـون قانـون الطبيعـة في مفهـوم لوك من تلك القـواعـد العامة الدائمة أي الأبدية التي يمكن

٢٨. II, ss. 36, 50, 48.

٢٩. II, s. 45.

إدراكها بالعقل، وهي بديهية لا تحتاج إلى برهان. وبمقولته إن قانون الطبيعة هو العقل الذي هو هبة من الرب يكون قد ربط بين قانون الطبيعة والقانون الإلهي من جهة، وبينه وبين ما يمليه العقل من جهة أخرى.[٣٠]

- يضمن قانون الطبيعة للأفراد حقوقا طبيعية في المحافظة على حياتهم وحرياتهم وأملاكهم لأن الرب خلقهم متساوين. يقابل تلك الحقوق والحريات التزامهم باحترام قانون الطبيعة أي عدم الاعتداء على الآخرين أو التدخل في شؤونهم لأن إساءة استخدام الحرية يهبط بالأفراد إلى مرتبة البهيمية. والإنسان قادر على الوفاء بالتزاماته إذا تزود بالإرادة والقدرة (كما أسلفنا في دراسة العصر الطبيعي)، وهو ما يكفل تمتع الجميع بالحرية الحقيقية.
- يحتفظ كل فرد بمقتضى قواعد هذا القانون بحق تقدير وتنفيذ العقوبة على المعتدي.

«إن الرب الذي أعطى الأرض للبشر على المشاع، قد أعطاهم العقل أيضا ليحسنوا استخدامه في تحقيق أقصى ما تحتاجه حياتهم ورفاهيتهم». «العصر الطبيعي له قانون يحكمه هو قانون الطبيعة الذي يلزم كل فرد. والعقل الذي هو ذلك القانون يعلم كل البشر أنه حيث إن الجميع متساوون ومستقلون، يحرم على أي فرد أن يؤذي آخر في حياته أو صحته أو حريته أو ممتلكاته». «إن المعتدي الذي يخرق قانون الطبيعة يكشف أنه يلتزم بقانون آخر وليس قانون العقل والعدالة الذي وضعه الرب كمعيار لمحاسبة البشر على أفعالهم وتحقيق أمنهم المتبادل . . . ولكل فرد الحق في أن يكون القائم على تنفيذ قانون الطبيعة ومعاقبة المعتدي».[٣١]

نستكمل تحليل مفهوم لوك لقانون الطبيعة ببحث رأيه في مدى الاستجابة لقواعده في المراحل المختلفة، والظروف والأسباب المصاحبة لكل حالة.

- يقتصر الالتزام بقواعد قانون الطبيعة على المرحلة الأولى من العصر الطبيعي قبل اختراع النقود. في ذلك العصر كان عدد البشر ضئيلا والملكية محدودة، ولم يكن هناك حافز للاستيلاء على مزيد من الأرض. بالتالي فإن عدد المنتهكين لقواعد القانون كان قليلا جدا بحيث لم تدع الحاجة إلى سلطات متنوعة أو موظفين كثيرين».[٣٢]

---

٣٠. David E. Soles, "Intellectualism and Natural Law in Locke's Second Treatise" in: History of Political Thought, Vol. 8, 1, Spring 1987, pp. 63 - 81.

٣١. II, ss. 26, 6, 8, 4, 10.

٣٢. II, ss. 107, 108.

- في المرحلة الثانية من العصر الطبيعي بعد اختراع النقود يتعرض قانون الطبيعة للانتهاك مما يجعل هذه المرحلة مشابهة لحالة الحرب التي وصفها هوبز. وقد سبقت الإشارة إلى أن لوك تعرض للنقد بسبب هذا الوصف حيث يقول إن عصر الطبيعة أصبح محفوفا بالأخطار وغير آمن وأن التمتع بالحقوق الفردية غير مؤكد ومعرض لاعتداء الآخرين لأن الأغلبية لم تعد تراعى بدقة مبادىء العدالة في قانون الطبيعة.(٣٣)
- في المجتمع المدني، تتقيد أعلى سلطة في الدولة وهي السلطة التشريعية بقانون الطبيعة. ويقول لوك إن تشريعات تلك السلطة يجب أن تتوافق مع قواعد ذلك القانون الذي هو إرادة الرب، ويعتبر لاغيا أي قانون بشري مخالف له. وحيث إن قانون الطبيعة يحمي حياة وممتلكات الأفراد فإن السلطة التشريعية لا تستطيع ممارسة التعسف أو الاستبداد على أرواح وثروات الأفراد. ويبدو تعليل لوك لذلك منطقيا، فهو يقول إن الأفراد لا يستطيعون أن يفوضوا أو ينقلوا إلى السلطة التشريعية صلاحيات أكثر من تلك التي يتمتعون هم أنفسهم بها. وحيث إنهم لا يملكون في العصر الطبيعي سلطة مطلقة لإزهاق أرواحهم أو تدمير أرواح وممتلكات الغير، فمن البديهي أن السلطات أو الصلاحيات التي ينقلونها إلى السلطة التشريعية لا تخولها ممارسة مثل تلك السلطة المطلقة.(٣٤)

رابعا : حق المقاومة والثورة :

تبدو آراء هوبز في خلفية كثير من جوانب الفلسفة السياسية لجون لوك سواء بالاتفاق أو بالمخالفة كما سبقت الإشارة مثلا عند تحليل آرائهما حول العصر الطبيعي وقانون الطبيعة، أو

٣٣- في تفسير ماكفرسون لآراء لوك يرى أن « وصفه للعصر الطبيعي بانه يقف على طرفي نقيض مع حالة الحرب وأحيانا أخرى يتطابق معه، يمثل التناقض الرئيسي في الفروض التي بنى عليها لوك نظريته السياسية». ولايعزو ماكفرسون هذا التناقض الى احتمال أن تكون حجج لوك صدى للموقف المسيحي بأن الإنسان ماهو الا مزيج متنافر من الشهوة والعقل. بل يميل إلى اعتبار آرائه المتناقضه حول العصر الطبيعي وانهيار مكانة قانون الطبيعة كنتيجة مترتبة على اللبس والتناقض في فهمه لمجتمعه، والتي تعكس بدقة التكافؤ بين ضدين هما نشأة مجتمع برجوازي إنجليزي يطالب بمساواة شكلية بين المواطنين، بينما يحتاج إلى قدر كبير من عدم المساواة الواقعية في الحقوق. ولما كانت النخبة في المجتمع غير مستعدة لاستبدال مذهب المنفعة المادي كما بشر به هوبز بالقانون الأخلاقي التقليدي (قانون الطبيعة) لخطورة هذا المذهب في رأيهم على نسيج المجتمع، فإن البيئة صارت مهيأة تماما للترحيب بإنجاز لوك الذي تمثل في الاعتراف الشكلي بالمساواه الطبيعية بين البشر وتمويهها تحت عباءة قانون الطبيعة، وفي نفس الوقت تقديم تبرير طبيعي لمبدأ عدم المساواة المترتب على العلاقات والعمليات المعقدة التي أعقبت اختراع النقود

II, s. 123. Macpherson, pp. 240, 241, 246, 247.

أنظر أيضا الحاشية ١٩ أعلاه.

٣٤- II, s. 135.

بالنسبة لما سنعالجه فيما بعد حول العقد وعلاقته بالحقوق والحريات. كذلك الأمر بالنسبة لحق مقاومة السلطة المنحرفة أو العاجزة، فقد سبق أن ذكرنا (البند الأول من المبحث الرابع، الفصل الثالث عشر) أن من أسباب نقد أنصار النظام الملكي لكتاب هوبز الليفياثان هو قوله بحكومة الأمر الواقع حتى إذا كانت غير ملكية وذلك لإيمانه بأن وجود أية حكومة من أي نوع ولو كانت استبدادية خير من الفوضى في ظل حكومة عاجزة. لقد كان أكثر ما يخشاه هوبز هو تكرار العنف والدمار اللذان خلفتهما الثورة والحرب الأهلية عام ١٦٤٠. لهذا كان يرى أنه إذا كانت نتائج ثورة ما لا تؤدي إلى العودة إلى العصر الطبيعي وحالة الحرب الدائمة المستمرة وإنما إلى شكل آخر من نظام الحكم المدني في ظل سيادة جديدة فإن الثورة (وليس الخضوع) أفضل في المحافظة على سلام وأمن الرعايا. (٣٥)

تأثر لوك في البداية بهذه الآراء عندما تبنى نفس الفكرة المنادية بضرورة وجود سلطة قوية تستطيع القضاء على الفوضى وذلك بسبب الأوضاع السياسية في انجلترا التي لم تكن قد استقرت قبيل الثورة الثانية لعام ١٦٨٨. لكن خوفا من ارتقاء جيمس الثاني الكاثوليكي المعروف بقسوته عرش انجلترا، تخلى لوك عن هذا الموقف ونادى بدلا من ذلك بحق الشعب في خلع الملك الذي يتحول إلى طاغية. وسنبحث فيما يلي رأيه في حق المقاومة والثورة، ثم التحفظات التي أوردها على هذا الحق.

١ - تعتبر مقاومة السلطة السياسية مشروعة في نظر لوك في الحالات التالية :

- إذا كانت السلطة السياسية غير شرعية أصلا أي غير قانونية. إن التزام المحكومين بالطاعة والولاء هو التزام مشروط انطلاقا من استبعاده منذ البداية للنظام الملكي المطلق من نطاق المجتمعات المدنية التي لها حق الطاعة. فالسلطة التعسفية في رأيه لا تتناقض فقط مع أهداف المجتمع والحكومة وإنما تتناقض أيضا مع قانون الطبيعة، ولا يستطيع رضا المحكومين سواء أكان صريحا أو ضمنيا إضفاء المشروعية على مثل تلك السلطة. لهذا فإن مقاومة السلطة غير القانونية عمل صحيح مشروع وضروري لحماية حقوق وحريات الأفراد الذين لهم حق اتخاذ ما يرونه مناسبا للتخلص من ذلك الحكم التعسفي المطلق. بل إنه يذهب أبعد من ذلك فلا يعتبر المقاومة مجرد حق بل هي واجب عليهم أيضا بموجب قانون الطبيعة الذي يلزمهم بحماية أنفسهم والمحافظة عليها .

---

٣٥. Leviathan, ch. XXI

« ليس لأي إنسان أو جماعة من البشر صلاحية التنازل عن حق المحافظة على أنفسهم . . . إلى الارادة المطلقة التعسفية لأي شخص آخر، وحيثما حاول أيا كان إخضاعهم إلى هذا الوضع الذليل، فإن لهم بمقتضى حقهم الدائم (في المحافظة على ما ليس في صلاحيتهم التنازل عنه) تخليص أنفسهم من هؤلاء المعتدين على القانون الأساسي المقدس للمحافظة على النفس ذلك القانون الأبدي غير القابل للتعديل» . (٣٦)

ومما يسترعى الانتباه أن لوك ذهب خطوة أبعد من هوبز الذي كانت هواجسه وظروفه السياسية المضطربة قد دفعته إلى الظن بأن العصيان والثورة يهددان بالعودة إلى العصر الطبيعي. أما لوك فقد رفض قبول هذه الحجة استنادا إلى تفرقته بين تفكك المجتمع وتفكك الحكومة. فالذي يتعرض للخطر في حالة الثورة هو شكل وتكوين الحكومة وليس المجتمع السياسي الذي يعيش الناس في ظله والذي لا ينفرط عقده إلا في حالة واحدة هي الغزو من الخارج. (٣٧)

- إذا تجاوزت السلطة السياسية صلاحياتها وانتهكت الحقوق والحريات. فالإنسان يصبح في حل من الالتزام بالطاعة لأية سلطة في الدولة، ولو كانت سلطة دستورية، إذا فشلت في التصرف وفقا للأهداف والصلاحيات التي أنشئت من أجلها. ويتعجب لوك ممن ينكر على الناس حقهم في مقاومة الطغيان والاعتداء غير المشروع على تلك الحقوق والحريات التي يتسبب فيها الحكام الذين لا يمكن التماس العذر لهم بأي حال لأنه كان في مقدورهم منع تردي الأوضاع إلى هذه الحالة الخطرة.

« . . . إذا امتدت هذه التصرفات غير القانونية لتشمل أغلبية الشعب . . . ووقر في ضمير كل الناس (بناء على دليل واضح أن هناك مخططات تعرض) . . . أملاكهم وحرياتهم وأرواحهم للخطر، وربما عقيدتهم الدينية أيضا . »

. . . «وإذا كان المسار العام للأمور يثير شكوكهم القوية في النوايا الشريرة لحكامهم . . . الذين يقع عليهم اللوم لذلك» «فإنني لا أستطيع القول كيف يمكن منعهم من مقاومة ما يتعرضون له من قهر غير مشروع» . (٣٨)

---

٣٦. II, s. 149.

٣٧. II, s. 179.

لمزيد من التفاصيل حول علاقة الغزو بهذا الموضوع ونتائج وشروط ماقد يترتب عليه من حقوق إزاء الجماعة التي تعرضت للعدوان أنظر: Macfarlane, pp. 103, 104.

٣٨. II, ss. 209, 230

- إذا تعذر الالتجاء إلى القانون أو إلى محاكم عادلة لوقف ضرر جسيم مفاجىء. ويلاحظ أنه لكي يبرر حق المقاومة في مواجهة قوة قاهرة طارئة أعطى مثالا على مستوى العلاقات الفردية وليس على مستوى الجماعة، تلك هي حالة التعرض لحادث سرقة بالاكراه من جانب قاطع طريق مسلح. فقد أجاز لوك حق الدفاع عن النفس والمقاومة بالقوة إلى حد قتل قاطع الطريق معتبرا أن ذلك حق مشروع وقانوني لعدم اتساع الوقت للاحتكام إلى القانون. وحتى إذا أمكن ذلك، فإنه لن يعيد الحياة إلى جثة قتيل، ولأن الخسارة لن يمكن تعويضها. ثم يستشهد بقانون الطبيعة الذي يعطي حق المقاومة بل وقتل المعتدي لأنه وضع نفسه في حالة حرب مع المجني عليه الذي اضطر للمقاومة والقتل.

« حيث يمكن تعويض المتضرر بالاحتكام إلى القانون فإنه لا يمكن اللجوء إلى القوة التي لا تستخدم إلا حيث يمنع الإنسان من اللجوء إلى القانون . . . إن قاطع طريق يحمل سيفا في يده ويطلب حافظة نقودي . . . قد أقتله دون انتهاك للقانون . . . لأنه باستخدامه القوة التي تهدد حياتي، لن يكون لدى وقت للالتجاء إلى القانون . . . »[٣٩]

وفيما عدا الحالات السابقة، فقد حظر لوك أية معارضة أخرى للحاكم.

« إن من يستعمل القوة في أعمال المقاومة في أية حالات أخرى فإنه يستحق ما يجلبه على نفسه من إدانة سواء من الرب أو من الإنسان».[٤٠]

٢ ـ تحفظات لوك على ممارسة حق المقاومة :

رغم أنه لم ينكر حق الأفراد في مقاومة الحكومة التي تفشل في القيام بالتزاماتها أوبتجاوز صلاحياتها والاعتداء على الحقوق والحريات الأساسية، فقد أظهرت كتاباته وجود تحفظين على ممارسة هذا الحق أحدهما ذاتي والآخر موضوعي.

- فاستنادا إلى آرائه السابقة عن العصر الطبيعي وصعوبة اعتبار الفرد العاطفي بطبيعته حَكَمًا منصفا في المنازعات التي تمس مصالحه، تحفظ لوك على حق الفرد في مقاومة السلطة ورفع راية العصيان لأنه قد يغالي في تقويمه للأضرار التي ألحقتها بحقوقه وحرياته.
- بنى لوك تحفظه الآخر على أساس موضوعي وهو شكه في جدوى نجاح فرد واحد أو مجموعة قليلة من الأفراد في مقاومة الحكومة لأنهم لو فعلوا ذلك لعرضوا أنفسهم للهلاك. إن التصرفات المنافية

٣٩. II, s. 207.
٤٠. II, s. 204.

للعدالة التي تلحق الأذى بهؤلاء لا يمكن أن تحرك الشعب للمقاومة ما لم يتضح بالدليل القاطع أن الضـرر قد أصبـح عامـا وأن أغلبيـة الشعب معـرضـة للتهديد بسبب نوايا الحاكم الشريرة، وعندئذ فقط تصبح المقاومة مشروعة. بخلاف ذلك، يقترح لوك أن يتدخل الشعب كحكَم بين الطرفين وإن كان مفهومه لمصطلح شعب يحتاج إلى مزيد من التدقيق على ضوء مفاهيم عصره. فجون لوك لم يقصد أبدا إعطاء هذا الحق إلى الشعب بمعناه المفهوم حاليا، وإنما قصد إعطاءه للطبقـة الجـديـدة من المـلاك ذوي الامتيـازات أي للطبقـة الـبرجوازية الصاعدة من التجار في مواجهتها لنظام حكم آل ستيوارت.[41] بعبارة أخرى، كان يرى أن الفرد أو الجماعة القليلة ليس لهما الحق في مقاومة الحاكم بالقوة لمجرد تصور وقوع الظلم وإلا:

« فستنقلب كل المجتمعـات السيـاسيـة رأسـا على عقب، وبـدلا من النظـام والحكم المستقرين لن يتبقى إلا الاضطراب والفوضى». «إن وقوع أمثلة فردية من الظلم أو القهـر هنـا أو هنـاك . . . لا تحرك الشعب». «إذا نشب نزاع بين الحاكم وبين بعض الناس حول موضوع له نتائج خطيرة لم يحدد القانون موقفا منـه أو اتخـذ موقفـا مشكـوكا فيه، فإننا أرى أن الشعب يجب أن يكون الحَكَم العدل في هذه القضية». [42]

المبحث الرابع
لوك والنظام السياسي

نتنـاول في هذا المبحث بالتحليـل مفـاهيم لوك للجـوانب المختلفـة للنظـام السياسي. وكما لاحظنا ـ ابتداء من هوبز ـ فإن معالجة وجهات نظر كبار الفلاسفة السياسيين في وحدات التحليل

٤١ـ جون لويس: مدخل إلى الفلسفة ص ١١٣.

٤٢ـ II, ss. 203, 209, 230, 242.

يعلق جونسون على نظرية لوك حول العصيان بأنها مشابهة للتحليل المعاصر للنظم الإجتماعية، وأنه استخدم اصطلاح عصيان وليس الثورة، كما يرى أن هذه النظرية تنبع مباشرة من نظريته عن المجتمع الخير، وأنه يتفق مع هوبز بأن الهدف من المجتمع هو تفادي حالة الحرب لمزيد من التفاصيل أنظر:

Chalmers Johnson: Revolutionary Change, London 1968 (First publ. 1966), p. 113.

الـرئيسيـة موضـع اهتـمام دراستنـا ستحتل حيزا أكبر نسبيا باستمرار نظرا لازدياد حدة الصراع بين القـوى الاجتـماعيـة المختلفـة حول النظـام السيـاسي ، وحسـاسية بعض قضاياه بالنسبة لأطراف الصـراع كقضيـة مقـر السلطة مثلا ، واقتران كل ذلك بصعود النظام الرأسمالي وتأثيره على مصالح ووجـود تلك الأطـراف. يحتـل جون لوك على ضوء هذا موقعـا متميـزا في الفكر السياسي الغربي لدراستـه بإسهـاب بعض أهم قضاياه كالاستملاك ، ودور العمل الإنساني في تحديد قيمة السلعة ، والعـلاقـات المتبـادلـة بينهـما ، والقيم الجديدة التي أرساها لتبرير التحول من الاقتصاد الطبيعي المتخلف إلى اقتصاديات السوق ، وحق المقاومة ، تلك القضايا التي لا تزال محور جدل بين كثير من أطراف الانتماءات الأيدلوجية المتنازعة .

كخلفية عامة للدراسة في هذا المبحث ، نشير بإيجاز إلى اتفاق كثير من شراح لوك على أن وضع آرائه في النظام السياسي في إطارها الصحيح يتطلب الوقوف على الدراسة المبكرة التي أسهم بها ماكفـرسـون .(٤٣) فهـو لم يحلل في هذه الـدراسة آراء هوبز ولوك فقط ، وإنما درس أيضا علاقاتهما بالفكـر الليـبرالي عمـومـا ، وكشف جذور الصعوبات التي تواجهها النظرية الليبرالية الديمقراطية الحـديثـة وخـاصـة في علاقتها بسمة الاستملاك التي كانت تشكل عقدة المذهب الفردي في القرن السابع عشر. وتعني هذه السمة مفهوما مميزا للفرد كهوية مستقلة يمتلك نفسه وقدراته التي هو غير مدين بها للمجتمـع ، مع الـتركيـز على أنـه ليس جزءا من كيـان اجتـماعي أكـبر ، وإنـما هو مالك لنفسـه . وتعـزى العـلاقة الحاسمة للملكية إلى هذه الطبيعة الخاصة للفرد ، وهي علاقة أصبحت هامـة بالنسبـة لكثـير من النـاس إذ تحدد مدى حريتهم الحقيقية في تحديد مستقبلهم وإثبات كامل قدراتهم . وطبقا لهذه المفاهيم فإن الفرد حر بالقدر الذي يكون فيه مالكا لشخصه وقدراته ، ويكون جوهر السمة التي تميز البشر هي التحرر من الاعتماد على إرادات الآخرين وتصير الحرية ما هي إلا وظيفـة للملكيـة . بذلـك يصبـح المجتمـع هو مجمـوع الأفراد المتساوين الأحرار المرتبطين ببعضهم البعض بصفتهم ملاكـا لقـدراتهم ولمـا حصلوا عليـه بممارسـاتهم ، وهو أيضا المشتمل على علاقات تبادل بين هؤلاء الملاك . بالتالي يكون المجتمع السياسي هو تلك الأداة التي أنشئت خصيصا لحماية هذه الملكيـة والمحـافظـة على علاقـات تبادل منتظمة . ويشرح ماكفرسون في الفصل الخامس من

٤٣- سبقت الإشارة إلى هذا المصدر وهو أهم كتبه، وماكفرسون فيلسوف سياسي كندي وأستاذ سابق بجامعة تورنتو توفي عام ١٩٨٧ . وقد ظهر الإصدار الحادي عشر لهذا الكتاب عام ١٩٨٨ وهو بعنوان النظرية السياسية للمذهب الفردي الاستملاكي: أنظر صفحات:

The Political Theory of Possessive Individualism, pp. 3ff., 194ff., 243, 250, 251 . W. T. Bluhm: Theories of the Political System, pp. 304 - 314.

الكتـاب المشـار إليه في الحاشية السابقة جذور بعض الأخطاء التي وقعت فيها التفسيرات المعاصرة لجون لوك وخـاصـة مفهـومـه للأغلبية الذي سنعالجه في آخر البند التالي أولا . شجع على ذلك أن فكر لوك بدا كما لو كان متضمنا لكل ما يصبو إليه الليبرالي الديمقراطي الحديث مثل الحكم المستند إلى الـرضـا، الحكم للأغلبيـة، احـترام حقـوق الأقلية. التفوق الأخلاقي للفرد، قدسية الملكية الفردية، وكلها مشتقة من القاعدة الأولية للعقلانية والحقوق الطبيعية للفرد كقاعدة عامة نفعية ومسيحية .

حول النظـام السيـاسي ، يتفق كثـير من شراح لوك الآن مع ماكفـرسـون على وجود خلط وغموض في بعض الفروض التي بنى عليها لوك فلسفته السياسية والتي ترجع إلى التناقض الرئيسي في تنـاول لوك للعصـر الطبيعي كوضـع معاكس لحالة الحرب، وأحيانا أخرى كوضع متطابق معه. ينطلق هذا المـوقف المـزدوج من وجـود مفهـومـين متنـاقضـين للمجتمع في ذهنه، يؤمن الأول بأن المجتمـع يتكـون من أفـراد متساوين لا يُفرق بينهم شيء، بينما يؤمن الثاني بأنه يتكون من طبقتين متمايزتين من حيث مستوى العقلانية. فهناك المجّدون العقلانيون من ذوي الملكية، وهناك من لا يتمتعون بهذه الصفات وإنما يعملون فقط لمجرد البقاء على قيد الحياة وليس للسعي لتراكم رأس المـال. ويـدافـع ماكفرسون عن لوك بأنه لم يكن لديه أي سوء نية أو عدم أمانة علمية، وإنما فقط لم يكن مُدركا لهذا التناقض بين هذين المفهومين للمجتمع المستمدان من فهمه لمجتمعه. ولعل العامل الحـاسم هو أن الحقـوق الطبيعيـة المتسـاويـة التي تخيلها لوك (بما في ذلك حق المراكمة غير المحدود للملكيـة)، أدت منطقيـا إلى حقـوق طبقية متمايزة وبالتالي إلى تبرير الدولة الطبقية. يرجع الخلط الـذي وقـع فيـه لوك في رأيـه إذن إلى الاستنبـاط من فرض يعـاني من التناقض هـو الحـق الطبيعي المتساوي في اقتناء ملكية غير محدودة .

أولا : بيد من تكون السلطة السياسية العليا ؟

- ليست هنـاك سلطـة سيـاسيـة من أي نوع كان في المـرحلة الأولى من العصـر الطبيعي. يعيش الأفـراد في أسـرات وفقـا لمبـادىء العقـل ويتمتعـون بحـرية كاملة ومساواة تامة دون أن يخضعوا لسلطة عليا، وهذه حالة الطبيعة الحقيقية التي ليس لأحد فيها أكثر مما لدى الآخر. في ظل هذا القدر من المساواة البدائية قبل اختراع النقود، لم تكن هناك حاجة لوجود حكومة، كما أن كل فرد كان له حق تطبيق قانون الطبيعة وفق ما يرى بما في ذلك حق معاقبة المعتدي كما سبقت الاشارة في بند العصر الطبيعي. فهو بذلك يُعتبر حاكم نفسه ويُمارس كل صلاحيات السلطة السياسية

ولا يسيطر عليه أحد[٤٤] وهو نفسه مقر السلطة .

- في المرحلة الثانية من العصر الطبيعي، تنتقل السلطة تدريجيا من رب الأسرة إلى حاكم مطلق. ذكر لوك (في الفصل الثامن من كتابه الثاني «بدء المجتمعات السياسية») أن الأسرة تطورت إلى وحدة سياسية يحتل فيها الأب موقع الحاكم، وأنها ترجع أصلا إلى اتحاد طبيعي بين الذكر والأنثى يستمر بغريزة الأبوة والأمومة للاهتمام بالأطفال. في هذه الخلية - الأولى يمارس الأب السلطة وفقا لقانون الطبيعة، وله توقيع العقاب على أبنائه إذا خرقوا ذلك القانون حتى بعد أن يصبحوا رجالا. وهم من جانبهم سيخضعون للعقاب ويستمرون في العيش معه والوقوف بجانبه في مواجهة أي معتد خارجي. تزوده هذه الطاعة وهذا الولاء بالقدرة على تنفيذ الحكم الذي يصدره ضد أي تجاوز، وبذلك يصبح حاكما على كل من يقيم في محيط الأسرة. فهو الأصلح والمؤتمن ومحل الثقة، علاوة على أن الحب والتعاطف الأبوي يحمي ملكيتهم ومصالحهم في ظل رعايته. وعادة ما تعمل طاعته خلال مرحلة الطفولة على تسهيل خضوعهم له فيما بعد أكثر من أي شخص آخر، أي أن جذور الولاء السياسي في رأي لوك ترجع إلى روابط القربى. وفي حالة حدوث تغيرات في الأسرة، فإن تحول السلطة يتم عن طريق الاتفاق.

« لا أنكر أننا إذا نظرنا إلى الماضي . . . نحو أصل تكوين الدول، فإننا سنجدها بصفة عامة تحت حكم وإدارة شخص واحد. كما أميل أيضا إلى الاعتقاد بأنه حيث تكون هناك أسرة كبيرة العدد، وحيث توجد أراض كثيرة وأناس قليلون، فإن الحكومة عادة كانت تبدأ بالأب. لكن إذا اجتمعت عدة أسر واتفقت على العيش معا، أو مات الأب ولم يترك بعده من يصلح للحكم إما لصغر سنه أو الافتقار إلى الحكمة أو الشجاعة أو أية مواهب أخرى، فإنه ليس هناك شك في أنهم بوحي من حريتهم الطبيعية سيجعلون مقر الحكم فيمن يرون أنه الأقدر على ذلك» . [٤٥]

غير أن التحول في مقر السلطة لا يمكن بحثه بمعزل عن وجهة نظره في اختراع النقود وظهور عدم المساواة. فقد افترض أن سلطة الأب في الحكومات الأولى قد تحولت إلى الإبن الأكبر أو إلى قائد عسكري أخذ موقع الأب في حالة الحرب. لقد وضع أول بناة للدولة الحكم في يد رجل

٤٤. II, ss. 4, 5, 7, 19.

٤٥. II, ss. 105, 110, 78, 79. Gordon J. Schochet, "The family and the Origins of the State in Locke's Political Philosophy" in: John W. Yolton, ed., John Locke: Problems and Perspectives, Cambridge 1969, pp. 95, 98.

واحـد دون أيـة قيـود مُعلنة إلا ما يمليه هدف الحكومة الذي انحصر في الحفاظ على الصالح العام والأمن في ظل هؤلاء الحكام ألأبويين البررة الذين يتمتعون بما يشبه الولاء التلقائي أو الثقة (وليس الـرضـا) في مرحلة ما أسماه بالعصر الذهبي قبل أن تؤدي التطورات اللاحقة إلى الرفاهية ومشاعر الطموح التي أفسدت الدولة.

يربط لوك مقر السلطة في هذا العصر الذهبي بالخلفية الاقتصادية المتواضعة حيث كان الحق والـوفـرة يسـيران معـا، والتـزام النـاس بقـانون الطبيعة أمر عادي على نحوما سبق ذكره في شرح مفهومه لقانون الطبيعة. بالتالي لم يكن لدى الناس ما يدعو إلى الخوف من حكامهم، فلا لصوص هناك ولا طغيان. كما لم يكن لدى الحاكم الأبوي أو من يناظره كحاكم عسكري الكثير ليفعله في حالة السلم. إن طبيعة صلاحيات هذا الحاكم لم تتغير إلا بعد بروز الاقتصـاد النقدي وما أعقبه من ظهـور عدم المسـاواة. ويـوضـح لوك أن هذا التحول احتاج إلى تغيير في مقر السلطة نظرا لأن الحاكم الأبوي مؤهل لأن يصير حاكما مطلقا ولصا طاغية بعد انتشار الرفاهية المفسدة والطموح. والطـريقـة الـوحيدة لتجنب ذلك هي إحلال سياسة الرضا بسياسة الثقة Trust، واستبدال «شبح تنفيذي» ليس له إرادة ذاتية خاصة بالحكم الأبوي، وهو مـا يناقشه لوك في الفصل الثالث عشر من رسالته الثانية.

> **« إن المسـاواة التي نجمت عن أسلوب حيـاة فقير وبسيط يقصر رغباتهم ضمن الحـدود الضيقـة للملكية الصغيرة لكل فرد أدت إلى منازعات قليلة وبالتالي لم تدع الحـاجـة إلى قوانـين كثيرة لحسمهـا . . . ولهـذا كان همهم الأول حمايـة أنفسهم من القـوة الأجنبيـة. كان طبيعيـا أن يضعـوا أنفسهم تحت إمـرة إطار حكومي ما يخدم هذا الغرض . . . واختيار أحكم وأشجع رجل ليقودهم ضد أعـدائهم ويكـون الحـاكم عليهم». «لكن عنـدما أدت الرفاهية والطموح في عصـور تاليـة . . . إلى تعليم الحكـام أن تكون لهم مصالح مميزة ومنفصلة عن مصالح شعوبهم، وجـد النـاس من الضـروري مراجعة حقوق وصلاحيات الحكـومـة بعنـايـة أكثر للعثور على وسائل للحد من تجاوزاتها ومنعها من سوء استخدام السلطة».** (٤٦)

- تكمن السلطـة السيـاسيـة في المجتمـع المـدني في يد سلطـة عليـا واحدة هي السلطة التشريعية المنتخبة وإن كانت ذات أغلبية من نوع خاص.

٤٦. II, ss. 107, 108, 111.
I, s. 67

ويقـرر لوك (في الفصـل الثـاني من الرسالة الثانية «عن عصر الطبيعة»)، أن الحكومة المدنية هي العـلاج النـاجـع لقصـور ومضـايقـات عصر الطبيعة الذي يمارس فيه الناس دون وجه حق دور القضاة الذين يفصلون في قضاياهم. ثم يؤكد موقفه في الفصل الرابع «عن العبودية» بمعارضة آراء روبـرت فيلمـر عن الحكـومـة الملكية المطلقة ذات الحق الإلهي لأنه لا يعتبرها حكومة مدنية أصلا وإنما عبودية تتناقض تماما مع الحرية لأنها تضع الإنسان في قبضة إنسان آخر.

« لم يقـدم مؤلفنـا (فيلمـر) أي دليـل لإثبـات صحـة دعواه الكبيرة أن آدم كان حاكما مطلقا، وأن البشر ليسوا أحرارا بالطبيعة». [٤٧]

خلافـا لذلـك يقـول لوك إن حريـة الإنسـان في المجتمع تتمثل في عدم خضوعه لأية سلطة تشريعية إلا تلك التي يتم تنصيبها عن طريق الرضا، كما تتمثل في عدم الخضوع لأية إرادة أو قانون ما لم تكن السلطـة التشـريعيـة هي التي قننتـه. [٤٨] ومع أنه اعتـبرها مقرا للسلطة السياسية، فإنه احتفظ للشعب في نفس الوقت بما أسماه بالسلطة السياسية العليا «والدائمة» مخافة تعرض حريات وممتلكات أفراد الشعب لأية مخططات شريرة حتى من جانب أعضاء السلطة التشريعية أنفسهم، وإن كانت سلطة الجماعة لا يمكن تجسيدها في هذه الحالة قبل حل الحكومة.

« السلطـة التشـريعيـة هي تلك التي لها حق تحديد كيفية استخدام قوة الجماعة لحمايتهـا وحماية أعضائها». «ولا يمكن أن تكون هناك إلا سلطة عليا واحدة تلك هي السلطـة التشـريعيـة التي يجب أن تخضـع لها بقيـة السلطـات . . . وتحتفظ الجماعة بصفة دائمة بسلطة عليا لحماية أفرادها من محاولات ومخططات أي شخص، حتى من بين مشرعيهم . . . للاعتداء على حريات وممتلكات المحكومين».

« لا تعـود السلطـة التشـريعيـة إلى الشعب أبدا ما دامت الحكومة قائمة . . . لكن إذا حددوا مدة زمنيـة لسلطتهم التشريعية، أو أخفق هؤلاء الذين يتولون تلك السلطة، فإنها تعود إلى المجتمع، ويكون للشعب حق التصرف كسلطة

٤٧- كان فيلمر من المدافعين المتحمسين عن الحكم الملكي المطلق لآل ستيوارت وخاصة في تشبيهه سلطة الملك بسلطة الأب على أبنائه المستمدة مباشرة من السلطة التي منحها الرب لآدم. رفض لوك هذه الإدعاءات على أساس أن سلطة الأب على الأبناء ليست سلطة مطلقة، وأن من المستحيل تعقب الانتقال المباشر لتلك السلطة الأبوية من آدم الى الملك شارل الثاني. إن تفسير نصوص العهد القديم في رأي لوك لايقدم دليلا على أن آدم وخلفائه كانوا مفوضين من الرب لحكم العالم حكما مطلقا. فالرب لم يميز فردا بعينه لتولي سلطة طبيعية على الآخرين، وهذه بالضبط هي الخلفية التي انطلق منها لوك لإرساء حججه في الرسالة الثانية.

٤٨- II, ss. 13, 22.

عليا يتولى بنفسه سلطة التشريع أو يصوغها بصورة أخرى، أو يضعها في أيد جديدة وفق ما يرونه ملائما». (٤٩)

وجدت هذه المكانة الخاصة للسلطة التشريعية تعبيرا عنها في التطورات اللاحقة للثورة البيضاء لعام ١٦٨٨ وميثاق الحقوق الذي صدر في العام التالي كما أسلفنا في المبحث الأول، وكيف أن البرلمان هو الذي قام بتنصيب وليام وماري مَلِكَيْنْ على انجلترا تأكيدا لمبدأ أن من له صلاحية التعيين يحتفظ أيضا بسلطة العزل.

لتحديد نوع الأغلبية التي تهيمن على السلطة التشريعية كمقر للسلطة السياسية، نبدأ بالتذكير بما ورد في أول هذا المبحث بالنسبة لكشف ماكفرسون عن اقتناع لوك بوجود تمايز طبقي بين الناس يرجع إلى اختلافهم في العقلانية. فهؤلاء الذين لم يبادروا بالاستملاك في العصر الطبيعي حتى تم الاستيلاء على كل الأرض لا يمكن اعتبارهم كاملي العقلانية، وإنما يُشبّههم بعامل اليومية في المجتمع المدني. بمعنى أن كل طاقاتهم كانت مُكرسة لمجرد البقاء أحياء أي أنهم لم يستطيعوا «الارتقاء فكريا لما هو أعلى من ذلك» لأنهم كانوا يعيشون بالكاد «من اليد إلى الفم». (٥٠) أي أن أقلية من الأفراد في رأيه ستكون نشطة سياسيا وهؤلاء هم المالكون الواعون بأهمية المِلكية، وهم العقلانيون الذين ينطبع قانون الطبيعة في أذهانهم، بينما أغلبية الأفراد سيكونون سلبيين سياسيا وسيقبلون الخضوع للقيادة السياسية للأقلية من الملاك. يتفق هذا مع الرأي الذي كان سائدا في القرن السابع عشر القائل بأن الملاك فقط هم الذي يتمتعون بحق ممارسة الحقوق السياسية. ولما كان لوك لا يعتبر الفقراء كعقلانيين لأنهم لا يستخدمون قدراتهم

٤٩- II, ss. 143, 149, 242, 243.

٥٠- عقد ماكفرسون مقارنة بين أرسطو ولوك ليثبت أن مفهوم الأخير حول التمايز في العقلانية هو مفهوم برجوازي لايشبه فكرة أرسطو عن وجود طبقتين من السادة والعبيد والمستنده في رأيه الى وجود تمايز فطري في العقلانية لدى البشر. بالنسبة إلى لوك، يرى ماكفرسون أن هذا التمايز ليس متأصلا في البشر ولم يغرسه الرب أو الطبيعة فيهم. على العكس من ذلك هو تمايز مكتسب من المجتمع بسبب المواقع الاقتصادية المتباينة التي تحتلها كل فئة. هذا التمايز الذي تم اكتسابه في العصر الطبيعي يتأصل في المجتمع المدني ويأخذ صفة الدوام نظرا لترافقه مع نسق من علاقات الملكية افترض لوك أنه الأساس الدائم للمجتمع المتحضر. بهذا التبرير يصير التمايز طبيعيا وليس عبوديا مما سهل على لوك الاعتراف شكليا بالمساواة الطبيعية بين البشر أي في العصر الطبيعي، وبنفس القوة استخدام تبرير طبيعي لعدم المساواه بين الناس من خلال حجة العقلانية، وليس على أساس لاهوتي مدرسي. ورغم ذلك لايتهم ماكفرسون لوك بتزييف أو فبركة نظرية عن الحقوق الطبيعية المتساوية من أجل تبرير الدولة الطبقية. إلا أن الحقوق الطبيعية المتساوية التي فكر فيها لوك بما فيها حق التراكم غير المحدود للملكية أدى منطقيا الى حقوق طبقية متمايزة، وبالتالي تبرير الدولة الطبقية. أي أنه لم ينتبه ولم يع جوهر التناقض في افتراض ذلك الحق الطبيعي المتساوي. أنظر مقدمة هذا المبحث (الرابع)، وكذلك:

Macpherson: The Political Theory of Possessive Individualism, pp. 246, 238, 250.

الـذهنيـة بصورة كاملة، فإنه يرتب على ذلك إمكان تعليمهم بوساطة النخبة لقبول قانون الطبيعة كعقيدة وإقناعهم بالالتزامات التي يفرضها عليهم ذلك القانون وخاصة احترام الحقوق الفردية للاستملاك.

يحتم هذا توخي الحـذر عنـد تفسـير بعض عبـارات لوك ذات المغـزى الكبـير مثـل قوله إن للأغلبية حق العمل والتصرف فيما يتبقى من أمور وفق ما يسمح به الدستور ما لم تنشب ثورة تؤدي إلى حل الحكـومـة، إذ يعـود الحق إلى الشعب ليحدد «بقرار من من الأغلبية» شكل الحكومة التي يرغب العيش في ظلها. ويقول لوك نفسه إنه يقصد بكلمة الشعب الرجال الأحرار على وجه التحـديـد(٥١) Freemen أي استبعـاد كل من عداهم من أفـراد يخضعـون بصورة أو بأخرى إلى سلطة أو سيطرة آخرين كالعمال الصناعيين والزراعيين والجنود والبحارة والنساء والأطفال والخدم. وتقدر فئة الرجال الأحرار في انجلترا أيام لوك بثلث مجموع الذكور البالغين مما يعني أن الأغلبية التي كان يتحـدث عنهـا تتكـون عمليـا من أقلية من الذكور إذا قيست بمجموع الشعب. هذا ولم يكن أحـد في ذلـك الـوقت ينظـر إلى هذه الممارسة كوضع يتنافى مع الحرية. ينطبق هذا حتى على تيار المطالبين بالمساواة في ذلك الوقت Levellers وغيرهم من الراديكاليين الذين كانوا يرون أن توسيع حقوق التصويت لتشمل أفراد يعتمدون على غيرهم اقتصاديا أو اجتماعيا أو وظيفيا من شأنه منح أسيـادهم أصـواتـا إضـافيـة. (٥٢) ولا يبدو أن هذه الحقيقة كانت غائبة عن لوك، فقد كان يعلم أن المعدمين يُشكلون الأغلبية، كما أن هناك من الأدلة ما يثبت أنه كان واحدا من كبار الملاك بمقاييس تلك المـرحلة. (٥٣) إنهـا إذن أغلبيـة ذات تكوين آخر تلك التي تتسق مع حججه وبيئته. قد يترتب على كل هذا الجـدل الظن بوجـود تنـاقض ضمني بين التأكيـد على حكم الأغلبية والإصرار على قدسيـة الملكيـة الفـردية في الوقت نفسه. لكن ماكفرسون يستبعد مثل هذا التناقض في فلسفة لوك السيـاسيـة لأنهـا قامت على افـتراض أن المـلاك فقـط هم الـذين يتمتعـون بالعضوية الكاملة في المجتمع المدني، وبالتالي بالعضوية الكاملة للأغلبية.

نستخلص من هذا التحليـل لآراء لوك أن الأغلبيـة العـددية بمفهومها الحرفي الانتخابي أو التشـريعي (رجـل واحـد صوت واحـد) ليست هي المقصـودة لأن هذا المفهـوم تم الاعتراف به في مرحلة لاحقة لمرحلة لوك، ولا يمكن تجاهل ظروف عصره التي لم تكن قد نضجت بعد للاعتراف

٥١. II, ss. 95, 99.

٥٢. Macfarlane, pp. 227, 228.

٥٣. Locke: The Reasonableness of Christianity, in Works, pp. 224, 225, cited by Macpherson: The Political Theory ..., p. 252. Maurice Cranston: John Locke, A Biography (1957), pp. 114, 115, 377, 448, 475, ibid., pp. 253 n., 252.

بمثـل هذا المبـدأ. ولما كانت كتـابـات لوك نفســه تؤكد هذا التفسير، فإن من شأن إسقاط مفهوم الأغلبيـة المعـاصـر على مرحلتـه أن يؤدي إلى سوء فهم لآرائـه. ذلـك أن المستـوى المتدني فكريا واجتـماعيـا للأغلبيـة الحقيقية التي صورها في رسالته الثانية لا توحي بأهليتها للمشاركة السياسية أو تحمـل مسؤوليـة الغـير ناهيـك بأن تكـون مقرا للسلطة السياسية. بذلك تكون السلطة السياسية العليـا في المجتمـع المـدني بيـد الأغلبيـة فعـلا الممثلة في السلطة التشريعية، ولكنها أغلبية من نوع خاص هي الأغلبية من بين الملاك.

ثانيا : السلطة السياسية وحقوق وحريات الفرد :

عالج لوك في كتابه «رسالتان في الحكم» العلاقة بين السلطة السياسية وبين حقوق وحريات الفرد. ويمكن تحليل آرائه في الجوانب المتعددة لهذه العلاقة في النقاط الأربع التالية :

١ ـ التعريف بالحقوق والحريات.
٢ ـ فروع السلطة السياسية وصلاحياتها.
٣ ـ أسباب انهيار السلطة السياسية.
٤ ـ القيود النوعية والإجرائية على السلطة السياسية.

١ ـ التعريف بالحقوق والحريات :

سبقت الإشـارة إلى مفهـوم لوك لحقـوق الفرد الطبيعية في الحياة والحرية والمِلكية، وكيف أن لكـل البشـر أن يشـاركـوا على قدم المسـاواة في نفس الحقوق والامتيازات العامة للآخرين وبنفس الشروط وعلى أساس قواعد قانون الطبيعة.[٥٤] فحق البقاء على قيد الحياة مثلا وكذلك الالتزام بالمحافظة على النفس مشتقان من ذلك القانون. يقابل هذا وبنفس القدر إلتزامه بالمحافظة على بقيـة البشـر على ألا يتعـارض ذلك مع بقائه. بالمثل فهو يربط بين الحرية والقانون ويحدد دوره بأنه الحامي والضامن للحقوق وليس قيدا عليها، كما أن هدفه ليس تقييد الحرية أو التخلص منها وإنما المحافظة عليها وتوسيع نطاقها. وفي تعريفه للحرية بأنها تعني تحرر الفرد من قيود وعنف الآخرين، يضيف أنهـا لا تعني أبـدا أن يفعـل ما يشـاء على هواه، وإنـما أن يتصـرف في شخصه وأفعاله وكل ممتلكاته في حدود ما يسمح به قانون الطبيعة. للفرد في عصر الطبيعة أيضا حق تقدير العقوبة على

٥٤ـ أنظر أعلاه البندين أولا وثانيا من المبحث الثالث من هذا الفصل.

المعتدي وتنفيذها بنفسه، كما أن له حق بسط سيطرته على غيره إن لم دنك برضاه .

بعد الانتقال إلى المجتمع المدني المنظم، يوضح لوك أن الأفراد لن يتنازلوا عن كافة حقوقهم وحرياتهم وإنما سيتنازلون عن جزء منها فقط، وبالقدر الذي يسمح بإقامة السلطة العامة في المجتمع الجديد. فهم سيحتفظون بجانب من تلك الحقوق والحريات التي تتمتع بالحصانة بحيث لا تستطيع أية سلطة المساس بها ولو كانت السلطة التشريعية نفسها، مثال ذلك الحريات العامة والحقوق الأساسية للأفراد وخاصة حق المِلكية.(٥٥) فكأن الجزء المتنازل عنه يعتبر ضرورة لازمة لإقامة السلطة العامة وهو في قدره يوازي فقط إقامة تلك السلطة في المجتمع الجديد .

«وبانتقاله الآن إلى حالة (مدنية) جديدة . . . فإن الفرد يتخلى أيضا عن ذلك القدر من حريته الطبيعية الذي يضمن أمن المجتمع، ويزوده بالسعادة والرفاهية. إن هذا ليس ضروريا فقط وإنما هو عدل أيضا ما دام أعضاء المجتمع الآخرون ستخلون بالمثل عن ذلك القدر من حرياتهم الطبيعية». (٥٦)

يختلف هذا عن رأي هوبز الذي قال بضرورة تنازل الأفراد عن كافة حقوقهم وحرياتهم التي كانت لهم في العصر الطبيعي .

في أواخر الفصل الثامن «بداية المجتمعات السياسية»، يرفض لوك بشدة الآراء التي كانت سائدة حينذاك والتي كانت تنتقص من حقوق الأجيال الجديدة بدعوى أن مجيئها إلى الحياة في ظل حكومة قائمة يجعلها خاضعة لها بالطبيعة وبالتبعية ويحرمها من أي حق في حريات العصر الطبيعي. لم يقتنع لوك بتلك الحجة التي تقول بأن الآباء قد فقدوا حرياتهم الطبيعية وبذلك أُلزموا أنفسهم وأبناءهم بالخضوع الأبدي لحكومة ذلك المجتمع. ورغم أنه يُسلّم بأن الآباء ملتزمون، لكنه يقول إنهم لا يستطيعون إلزام أبناءهم وأعقابهم بالخضوع تحت أي ظرف أو بمقتضى أي اتفاق. فعندما ينضج الطفل ويصبح رجلا فإنه يحصل على حريته في تقرير مدى قبوله للحريات والالتزامات التي يأخذ بها المجتمع الذي ولد فيه. فإذا خلع الشاب عنه ربقة الولاء لحكومة والده أي لحكومة المولد والمنشأ ولم يعد عضوا في ذلك المجتمع فإنه يفقد حقوقه في ممتلكات والده .

« وطبقا للعرف الذي تأخذ به الحكومات، وكذلك طبقا لقانون الطبيعة، فإن الطفل المولود ليس رعية لأية دولة أو حكومة بل هو تحت سلطان والده حتى

---

٥٥. Jean - Jacques Chevallier, Les Grandes Oeuvres Politiques: De Machiavel A Nos Jours. Cinquième Edition, Paris 1957 (1 édn. 1949), p. 90 Sabine, pp. 534, 536.

٥٦. II, s. 130.

يبلغ سن الرشد فيصير رجلا حرا له الخيار في اختيار الحكومة التي يعطيها ولاءه». «ولا يستطيع الإبن التمتع بممتلكات والده بصورة اعتيادية إلا وفق الشروط التي التزم بها والده وهو أن يكون عضوا بالمجتمع وخاضعا لسلطة الحكومة القائمة». [٥٧]

هكذا يبدو واضحا تنامي البعد القومي تدريجيا في إسهامات هذه المرحلة. بالنسبة إلى لوك، تشرح الفقرة السابقة كيفية ربطه بين التمتع بالحقوق من ناحية، والتواجد في دولة معينة والقبول بسلطتها من ناحية أخرى. لكن هذا الربط في كتاباته لا يتوقف على عامل التواجد الجسدي، إذ كشف تحليل حديث لإحدى مخطوطاته غير المنشورة[٥٨] أنه ربط أيضا بين حق المواطنة وبين المجتمع التجاري النامي والقوة الإنتاجية للعمل. يعكس هذا مفهومه لنوع جديد من المواطنة تقوم على الفردية والإيمان بدور الفرد وإرادته، individualistic voluntaristic citizenship كبديل لمفهوم الولاء الطبيعي الذي كان سائدا منذ عصر النهضة.

يحتفظ الأفراد في المجتمع المدني بحق مهم آخر هو حق مواجهة الحكومة الدستورية إذا تجاوزت صلاحياتها أو انتهكت الحقوق على نحو ما أشرنا إليه أعلاه في حق المقاومة والثورة. عند ذلك، قد يؤدي خرق الحقوق وانتفاض الشعب ضد الانتهاكات إلى حل الحكومة.

بالنسبة لحق المساواة في المجتمع المدني، تمسك لوك بمفهوم خاص كان يتمشى مع تقاليد تلك المرحلة. فقد كان مقتنعا مثل معاصريه بالمساواة القانونية بين الأفراد وليس المساواة السياسية[٥٩] كانعكاس للمؤثرات الطاغية للمفاهيم الكالفينية التطهريه، وصعود الطبقة البرجوازية، والتمييز الطبقي الفظ بين الأفراد كنمط مقبول في العلاقات الاجتماعية. ليس معنى هذا أن لوك قال بحرمان من ليس لديه ملكية من الحقوق، بل على العكس كان يرى أن خضوع المُعدم للقانون يعطيه بالمقابل الحق في الاستفادة مما يضفيه عليه هذا القانون من حماية. ظهرت هذه القناعة في تسليمه بالمساواة القانونية بين الأفراد بغض النظر عما يملكونه، فهو القائل بضرورة وجود «قانون واحد للغني والفقير، لرجل البلاط المحظوظ، وللفلاح الذي يعمل على المحراث». [٦٠]أما

٥٧- II, ss. 116 - 118.

٥٨- David Resnick, "John Locke and the Problem of Naturalization", in: Review of Politics, vol. 49, 3, Summer 1987, pp. 368 - 388.

٥٩- Macfarlane, pp. 191, 149. D.B. Heater: Political Ideas in the Modern World, 4th rev. edn., New York 1972, pp. 117 ff.

أنظر خاصة تقويم هذا الأخير للثورات الانجليزية والأمريكية والفرنسية، ووثيقة الحقوق لعام ١٦٨٩.

٦٠- II, s. 142.

من الناحية السياسية، فإن لوك لا يُعتبر مفكرا ثوريا لأنه كان مستجيبا تماما للمفاهيم والأعراف والضوابط السائدة في عصره التي كانت تتمسك بأن الملاك وحدهم هم الذين يتمتعون بحق ممارسة الحقوق السياسية. ومن الملاحظ أنه رغم تحفظات لوك القوية على النظام الملكي الاستبدادي، فإنه كان أيضا مثل مفكري عصره متحفظ إزاء السيادة الشعبية التي لم تجد صدى في كتابات المرحلة إلى أن ظهرت إسهامات روسو في كتابيه أصل التفاوت بين البشر (١٧٥٤)، والعقد الاجتماعي (١٧٦٢).

٢ ـ فروع السلطة السياسية وصلاحياتها :

خلافا لآراء هوبز التي انبثقت من ظروف الثورة والحرب الأهلية ووضعه كل الصلاحيات في يد سلطة مطلقة، فإن دراسة لوك للحقوق وللعلاقات بين السلطتين التشريعية والتنفيذية تعكس صراع الملك والبرلمان، مع ملاحظة أنه كان متعاطفا مع المفاهيم والمواقف التي اتخذها الأحرار Whigs في القرن السابع عشر ضد المحافظين Tories المؤيدين للملك. ويحدد لوك في الفصلين الثاني عشر والثالث عشر سلطات الدولة بأنها التشريعية والتنفيذية والاتحادية، ويسمى هذه الأخيرة أحيانا بالسلطة الطبيعية. شرح لوك في هذين الفصلين أيضا صلاحيات تلك السلطات والعلاقات القائمة بينها وترتيبها من حيث الأهمية. فالسلطة التشريعية كما سبق القول هي تلك التي لها حق تحديد كيفية استخدام قوة الجماعة لحمايتها وحماية أعضائها. لتفصيل ذلك أوضح أنها مسؤولة عن تحقيق الخير العام المتمثل في تنظيم حياة تلك الجماعة بوضع قوانين توضح ماهية قانون الطبيعة، وهذا كفيل بإقامة العدل وحماية حقوق وحريات الأفراد التي لم يتنازلوا عنها وفقا للعقد الذي دخلوا بمقتضاه المجتمع المنظم.[٦١]

السلطتان الأخريان في الدولة هما التنفيذية والاتحادية وهما منفصلتان عن التشريعية لكن تخضعان لها. ورغم أن لكل منهما صلاحيات مختلفة، فإنهما مندمجتان وتعتبران كلا واحدا. وبينما تجتمع السلطة التشريعية على فترات متقطعة خلال العام، فإن السلطة التنفيذية تعمل باستمرار وعلى مدار العام في نطاق الصلاحيات المخولة لها وهي حماية الأمن والنظام وتأمين ملكيات وثروات الأفراد. لكن في حالات الطوارىء، تمارس التنفيذية صلاحيات استثنائية في غيبة السلطة التشريعية ولها حق سن قوانين أو نقض قوانين سارية إن لزم الأمر. السلطة الثالثة هي الاتحادية،

٦١- II, ss. 143, 131, 135.

وتتميز بأنها غير مستمدة من تنازل الأفراد عن سلطاتهم الفردية للمجتمع، وإنما من وجوده كعضو في الأسرة الدولية. وتنحصر صلاحيات الاتحادية في تنظيم العلاقات الخارجية مع الدول الأخرى. [٦٢]

ورغم حديث لوك عن السعادة والخير العام، تنحصر صلاحيات السلطة السياسية في رأيه في مفهوم ضيق يقصر مهمتها على القيام بدور رجل الشرطة The night-watchman state. وقد احتفظ هذا المفهوم بتأثير ملموس في الفلسفة السياسية الليبرالية حتى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر عندما بدأ التخلي عنه في انجلترا نفسها بعد ظهور النتائج السيئة للاستغلال الرأسمالي للطبقات الشعبية كما سيأتي ذكره. في نفس الوقت، كان لارتباط هذا المفهوم بدعوة لوك إلى التسامح بين الطوائف المسيحية المتصارعة أثر كبير أيضا في الاستقرار السياسي مما ساعد الطبقة الوسطى الصاعدة على صياغة مفاهيمها البرجوازية المميزة عن الهدف من السلطة السياسية وخاصة ترسيخ المِلكية الفردية وقيمها الأخلاقية الجديدة في ظل حكم قوي فعال.

٣ ـ أسباب انهيار السلطة السياسية :

يمهد لوك للمناقشة بتخصيص الفصلين السابع عشر والثامن عشر من رسالته الثانية لشرح الفروق بين اغتصاب السلطة، وبين حكم الطغيان. فاغتصاب السلطة هو التغيير غير القانوني لشخص الحاكم، أي أنه يتناول الأشخاص فقط وليس أشكال الحكم أو القواعد التي يسير عليها. بينما الطغيان في ممارسة السلطة هو تجاوز الحدود المسموح بها دستوريا وقانونيا من أجل تحقيق طموحات ومصالح ونزوات الحاكم الشاذة. ويبني لوك على هذه التفرقة رأيه بأنه إذا كان من الممكن إضفاء الشرعية على حكم المغتصب في حالة تعبير الجماعة بحرية عن رضاها على اغتصابه السلطة، فإنه لا يمكن بأي حال إضفاء الشرعية على الطغيان الذي هو إساءة استخدام السلطة سواء من جانب حاكم شرعي أو غير شرعي. ولجون لوك ملاحظة صائبة في مناقشة هذه التفرقة إذ يحذر من أن اقتصار إشارته في هذا الصدد على وعود الملك جيمس أمام البرلمان الإنجليزي بالالتزام بالدستور والقانون (عامي ١٦٠٣، ١٦٠٩)، لا تعني أبدا أن النظم الملكية وحدها هي التي يمكن أن تتحول إلى حكم الطغيان. فأية حكومة تتخلى عن مسؤولياتها وفقا للقانون، وعن المحافظة على ثروات الأفراد، وتأخذ بسياسة أخرى تؤدي إلى إفقارهم وإخضاعهم إلى حكم تعسفي، تكون حكومة طاغية سواء كانت في يد فرد واحد أو أفراد كثيرين.

٦٢- II, ss, 144 - 148.

« من الخطأ الظن أن الملكيات فقط تباشر هذا الطغيان فأشكال الحكم الأخرى معرضة للوقوع فيه ، وحيثما تُمارس السلطة لأهداف أخرى غير المحافظة على ثروات الناس ، وتُستخدم لإفقارهم وإنهاكهم ، وإخضاعهم للأوامر التعسفية الشاذة لهؤلاء القابضين عليها ، فإنها تصبح طغيانا سواء كان من يمارسها بهذه الصورة فردا أو أفرادا كثيرين» . (٦٣)

ثم يسهب لوك في الفصل التاسع عشر والأخير من رسالته الثانية في تعداد الأسباب الخارجية والداخلية المؤدية إلى انهيار الدولة وحل الحكومة ، ويبدأ تحليله بالتفرقة بين انهيار المجتمع المدني المنظم أي الدولة وبين حل السلطة الحاكمة . فالغزو الأجنبي عادة هو السبب الخارجي الوحيد في انهيار المجتمع المدني الذي إن حدث يؤدي بالتبعية إلى تعذر بقاء الحكومة القائمة . على الجانب الآخر تتعرض السلطة الحاكمة للحل نتيجة التجاوزات الداخلية المتعددة التي ترتكبها السلطتان التشريعية والتنفيذية . ويعطي لوك كثيرا من الأمثلة على انتهاك الدستور والقانون من جانب السلطة التشريعية المنتخبة كأن تفوض سلطاتها للغير بصورة غير قانونية ، أو تُصدر تشريعا يلغي الانتخابات ، أو يستغل المشرعون صلاحياتهم وامتيازاتهم في مصادرة ممتلكات خصومهم خلافا لما تقضي به قواعد قانون الطبيعة . بالمثل قد تُقدم السلطة التنفيذية على تجاوزات من شأنها فقد الثقة الممنوحة لها رغم أن حاكمها التنفيذي الأعلى يحمل في عنقه أمانة مزدوجة هي المشاركة في التشريع في الحالات الاستثنائية كما سبق القول ، وتنفيذ القوانين . ويعتبر لوك السلطة التنفيذية المصدر الرئيسي للقهر وسوء الحكم في المجتمعات السياسية لإقدامها أحيانا على إعاقة أو تجاوز سلطة التشريع عن طريق تجاهل دعوتها إلى الاجتماع ، وفي حالة اجتماعها عدم الامتثال للعقوبات القانونية التي قد يفرضها المشرعون على السلطة التنفيذية ، وأحيانا أخرى محاولة استمالة ممثلي الشعب وإفسادهم بوسائل متعددة كالتهديد أو الرشاوي . الخلاصة أن لوك يرى أن بنيان الحكومة كله يتفكك وتعود السلطة إلى الشعب إذا تجاوز أي فرع من فروع الحكومة سلطاته أو اعتدى على الحقوق الطبيعية الأساسية وحريات المواطنين أو فشل في القيام بمسؤولياته بفعالية .

« تفقد السلطة التشريعية الثقة الممنوحة لها عندما تعتدي على ملكية الفرد ، أو تحاول أن تجعل من نفسها أو من أي فرع في الجماعة ، سادة أو متحكمين في أرواح ، وحريات وثروات الشعب» . تنحل السلطة التنفيذية «إذا استبدل الحاكم إرادته التعسفية بالقوانين التي سنتها التشريعية تعبيرا عن إرادة المجتمع

٦٣. II, ss, 197 - 201.

. . . أو أعاق الحاكم اجتماع السلطة التشريعية . . . أو قام بتغيير طرق الانتخاب لغير الصالح العام للشعب ودون رضاه . . . ، أو باع الشعب إلى دولة أجنبية وأخضعه لسلطتها سواء أقدم على ذلك الحاكم أو السلطة التشريعية». حينئذ: «تعود السلطة إلى من أعطاها، والذين قد يضعونها من جديد حيث يعتقدون أنه الأنسب في المحافظة على سلامتهم وأمنهم».(٦٤)

٤ ـ القيود النوعية والإجرائية على السلطة السياسية :

قدم لوك في فلسفته السياسية نموذجا لنظام ملكي مقيد خلافا للحكم المطلق الذي نادى به هوبز. لهذا سنجد أمثلة متعددة من القيود النوعية والإجرائية(٦٥) التي فرضها على مجالات وأساليب ممارسة السلطات .

* القيود النوعية :

شملت هذه القيود إشارة ذات صبغة عامة، وكذلك حصرا محددا لمجالات تدخل السلطة حماية لحقوق وحريات الأفراد في الحياة والحرية والمِلكية. ففي الإشارة العامة، أَجْمَلَ الغرض من تدخل السلطة في تحقيق ما أسماه بالخير العام. وفي إطار الحصر، تناول على وجه التحديد مجالات الأمن والنظام وحماية قدسية المِلكية التي لا يُسمح للسلطات بتجاوزها في ممارسة صلاحياتها، مع التركيز بصفة خاصة على حصانة المِلكية، وعدم جواز استيلاء السلطة عليها دون رضا مالكها.

« إن إنشاء السلطة التشريعية . . . هو للمحافظة على المجتمع (إلى المدى الذي سيشتمل على الخير العام) لكل فرد فيه». «بحمايته من عنف وإيذاء الآخرين . . . لأن سيف الحاكم هو لردع الأشرار وإلزام الناس بمراعاة القوانين الوضعية للمجتمع . . . من أجل الخير العام». «فالبشر بتخليهم عن المساواة والحرية والسلطة التي كانت لهم في العصر الطبيعي ووضعها في يد المجتمع لتتصرف فيها السلطة التشريعية بما تراه صالحا، إنما كان هدف كل فرد فيه هو حماية نفسه وحريته وممتلكاته . . . فالسلطة التشريعية التي أنشأها لا يمكن افتراض تجاوزها لأبعد مما يقتضيه الخير العام». «والحكومة في أي يد كانت . . . أميرا أو مجلسا . . . لا يمكن بأي حال أن تكون لها سلطة

٦٤- II, ss. 221, 214 - 217, 149.

٦٥- أنظر المقدمة العامة أعلاه، ص ٢٤ .

الاستيلاء على كل أو حتى أي جزء من ممتلكات المحكومين دون رضاهم».

«. . . ولا فرض ضرائب عليها دون رضاهم». (٦٦)

ويمكن أن نلاحظ بوضوح ، أن الفرد قد احتل موقعا متميزا في كتابات لوك حول هذا الموضوع ، وهو اتجاه يتمشى مع الصعود السريع للمذهب الفردي وخاصة منذ ظهور ليفياثان هوبز في منتصف القرن السابع عشر. وخلافا لوجهة نظر روسو في القرن الثامن عشر بأن المصلحة الحقيقية للإنسان هي نفسها الخير العام للجماعة ، فان لوك كان يركز على أفراد يتصرفون بوحي من إراداتهم في ظل حماية القانون وليس إرادات تتطابق مع «الإرادة العامة» للجماعة . هذه النغمة الفردية في كتابات لوك لم تجد لها آذانا صاغية وصدى طيبا في القرن السابع عشر فقط ، وإنما لاتزال تجد نفس الحفاوة لدى التيارات الفكرية اليمينية المعاصرة وخاصة الليبرتاليين وأمثالهم الذين يُبررون آراءهم ومواقفهم بالخوف من الشمولية وما يسمى بمجتمع الجماهير .

*** القيود الإجرائية :**

النوع الثاني من الضمانات الذي وضعه لوك لتأمين عدم إساءة استخدام السلطة هي القيود الإجرائية وتتضمن أنواعا متعددة من القوانين ، والمؤسسات ، والممارسات .

يحتل قانون الطبيعة قمة هذه القوانين كقانون أبدي ملزم للبشر وللمشرعين . يلي ذلك في الأهمية قيد دستورى يحرم نقل السلطة التشريعية أو تفويضها إلى الغير . ووفقا لهذا القيد ، لا يتولى المسؤولية ويباشرها إلا هؤلاء الذين وضعت فيهم الأغلبية ثقتها . وتكتمل الضمانات القانونية باشتراط وضع قوانين معلنة سارية المفعول تطبق دون تفرقة ، وبذلك تحول دون أي استبداد أو تعسف من جانب السلطات ولو كانت السلطة التشريعية التي يقول لوك عنها إنها لا تستطيع أن تحكم بمقتضى مراسيم لأن الشعب نفسه الذي أنشأها لا يملك سلطة تعسفية .

تعتبر المؤسسات في كتابات لوك نوعا آخر من الضمانات ضد إساءة استخدام السلطة وهو يؤكد على ضرورة إنشاء حكومة دستورية مع وضع أهم الصلاحيات في يد مجلس تشريعي منتخب كضمانة أساسية ضد التدخل أو الاعتداء على حقوق وحريات الأفراد . يلي ذلك سلطة تنفيذية تقوم بها حكومة فعالة وإن كانت مقيدة بسبب مسؤوليتها أمام السلطة التشريعية التي لها حق مساءلة الحكومة وتوقيع الجزاء على المسؤولين عن سوء الإدارة بل وحل الحكومة نفسها كلية . حتى صلاحيات الملك كفرع من السلطة التنفيذية أخضعتها لتوصيف البرلمان منعا للتجاوز. (٦٧)

٦٦- I, s. 92, II, ss. 134, 131, 139, 142.

٦٧- راسل: حكمة الغرب، الجزء الثاني، ص ١١٥. II, s. 149, Bluhm, pp. 311 - 314.

المؤسسة الثالثة الهامة هم القضاة العُدول الذين اشترط وجودهم للفصل في المنازعات وفقا للقانون .

أخيرا ، تشتمل القيود الاجرائية على ممارسات محددة تلتزم بها السلطة السياسية . فقد اشترط لوك إجراء انتخابات دورية للسلطة التشريعية تكفل حسن تمثيل أغلبية الملاك مع قصر اجتماعات تلك السلطة على فترات محددة من العام . والحكمة في ذلك هي رغبته في إخضاع المشرعين أنفسهم في حياتهم العادية كمواطنين بقية العام للقوانين التي وضعوها منعا للشطط وضمانا لمراعاتهم مقتضيات الأمانة في الصياغة وخاصة صفتي التجرد والعمومية اللازمتين لأي قانون . أما أهم قيد وضعه على ممارسة السلطة فهو الفصل بين السلطات الذي عالجه مونتسكيو فيما بعد في روح القوانين . يقول لوك في ذلك ، إن من يقوم بتشريع القوانين لا ينبغي له أن يتولى مهمة تنفيذها وذلك للحد من النزوع الإنساني نحو التسلط والسيطرة .

« إن الإلتزامات المترتبة على قانون الطبيعة لا تنتهي بالانتقال إلى المجتمع (المدني) . . . وإنما تدعمها القوانين الوضعية بعقوبات محددة لفرض حجيتها . لهذا يظل قانون الطبيعة كقانون أبدي لكل البشر ، للمشرعين ولغيرهم على السواء» . « . . . ولا تستطيع السلطة التشريعية نقل الصلاحيات المخولة لها لوضع القوانين إلى أية هيئة أخرى لأنها سلطة مفوضة من الشعب» . « . . . كما لا تستطيع السلطة التشريعية منح نفسها سلطة الحكم بمراسيم تعسفية» «هكذا ، فأيا من كان بيده السلطة التشريعية . . . في الدولة فإنه ملزم بالحكم بقوانين معلنة للشعب . . . ، وبقضاة عدول غير متحيزين» . « . . . نظرا لأنه قد يكون هناك إغراء كبير للاستحواذ على السلطة بسبب الضعف الكامن في الإنسان ، فقد يحاول نفس الأشخاص الذين لديهم صلاحية وضع القوانين الاستيلاء على سلطة تنفيذها أيضا مما قد يترتب عليه إعفاء أنفسهم من الالتزام بها ، وتطويع هذه القوانين صياغة وتنفيذا لمصلحتهم الخاصة المختلفة عن مصلحة بقية الجماعة منتهكين بذلك هدف المجتمع والحكومة . لهذا فإنه في الدول حسنة التنظيم التي تُراعى فيها سعادة المجموع ، تُوضع السلطة التشريعية في أيد مختلفة . . . » «وهكذا يفصل غالبا بين السلطتين التشريعية والتفيذية» . (٦٨)

٦٨. II, ss. 131, 135, 136, 141 - 143, 144.

ثالثا : أسس شرعية السلطة السياسية :

- ترجع نشأة الجماعة المنظمة في رأي لوك إلى إبرام عقد انتقل به الأفراد من حياتهم الطبيعية الأولى إلى مجتمع مدني منظم. أي أنهم مهدوا لانتقالهم إلى هذه الحياة الجديدة باختيار سلطة حاكمة وأبرموا معها عقدا. في هذه الحالة يكون للعقد طرفان، سلطة حاكمة، وجماعة محكومة. يختلف هذا تماما عما ذهب إليه هوبز من أن الأفراد يبرمون العقد فيما بينهم ويعهدون بالسلطة المطلقة إلى هيئة أو إلى فرد لا يدخل في العقد ولا يعتبر طرفا فيه .
- يترتب على وجود طرفين للعقد في مفهوم لوك ترتيب التزامات متبادلة قبل كل منهما. فالأفراد يلتزمون بالخضوع للسلطة السياسية والولاء لها، بينما تلتزم السلطة - كما أسلفنا في البند السابق - بتنظيم حياة الجماعة وإقامة العدل وعدم المساس بحقوق وحريات الأفراد التي لم يتنازلوا عنها عند دخولهم المجتمع المنظم. يبرز خلاف هنا أيضا بين لوك وهوبز. فالعلاقة بين السلطة والأفراد في كتابات لوك هي علاقة بين حاكم ومواطنين، بينما هي في كتابات هوبز علاقة بين حاكم ورعايا. لا يغير من هذا أن هوبز استخدم بكثرة في الليفياثان لفظي مواطن ومواطنين ذلك أن السلطة المطلقة التي دافع عنها تُدمغ العلاقة بهذه الوصمة، ولعل السبب واضح تماما، فغياب السلطة كطرف في العقد لا يجعلها مقيدة بقانون الطبيعة أو غيره من القوانين .

- تلتزم السلطة السياسية بمراعاة القيود الواردة بالعقد، بمعنى أن الإخلال بها - كالعودة مثلا إلى الحكم المطلق، أو الاعتداء على حقوق الأفراد وحرياتهم - ينتهك شرط الرضا كأساس لمشروعية هذه السلطة وبالتالي يجيز لهؤلاء الأفراد حق مقاومتها وفسخ العقد معها بل وعزلها. ولهم بعد ذلك أن يبرموا عقدا جديدا يختارون بمقتضاه حاكما آخر أو يقررون العودة إلى حالتهم الطبيعية الأولى .

على الجانب الآخر وبالنسبة للأفراد ، فإن خضوعهم وولاءهم للسلطة السياسية ليس وليد إكراه، وإنما ترتب على الرضا الذي عبروا عنه بإراداتهم الحرة كطرف في العقد عندما قاموا طواعية باختيار السلطة الحاكمة. ويشتمل الفصل الثامن من رسالته الثانية «عن نشأة المجتمعات السياسية» على الجانب الأكبر من آرائه حول أسس شرعية السلطة السياسية .

> **« عندما يتفق أي عدد من الناس على الدخول في جماعة أو إقامة حكومة فإنهم بذلك يندمجون مع بعضهم البعض مكونين كيانا سياسيا واحدا» . «ولهذه الجماعة ذات الكيان الواحد سلطة التصرف بناء على إرادة الأغلبية» . «يجب**

أن يكـون مفهـومـا، أن كل من يخرج من حالة الطبيعة ويندمج في جماعة عليه التخـلي للأغلبيـة عن كل السلطة الضرورية لتحقيق الأهداف التي اتحدوا من أجلهـا في المجتمـع . . . يحدث هذا بمجـرد قبول الاندماج في مجتمع سياسي واحـد . . . الـذي هو العقـد بين الأفـراد لتكـوين الدولة . هكذا، فإن الذي ينشيء أي مجتمـع سيـاسي ما، هو رضا أي عدد من الرجال الأحرار القادرين على تكـوين أغلبيـة، بالاندماج معا في مثل هذا المجتمع . وبهذا فقط، يمكن أن تنشأ أيـة حكـومـة شرعيـة في العالم» . «من الواضح أن هؤلاء الرجال كانوا أحـرارا متسـاوين . . . إلى أن اتفقـوا وبرضاهم على تنصيب حكام عليهم . هكـذا بدأت مجتمعـاتهم السيـاسيـة باتحاد اختياري، أي بالاتفاق المشترك بين رجال أحرار على اختيار حكامهم بحرية وتحديد الصيغ التي ستكون عليها الحكومة» . (٦٩)

- عالج لوك الرضا ببعض التفصيل فميز بين الرضا الصريح والرضا الضمني . فالرضا الصريح هو الـذي يجعـل من الفـرد عضـوا كامـلا في أي مجتمـع ويخضعـه لسلطـة الحكومة . بالنسبة للرضا الضمني، حاول لوك التغلب على الصعـوبـة المتمثلة فيمن لم يعـبر صراحة عن رضاه فبحث في العوامل التي يمكن على ضوئها اعتباره راض ضمنيا، وبالتالي تحديد المدى الذي سيلزمه ذلك النوع من الرضا تجاه الحكومة . ويلاحظ في هذا الصدد أنه قام بتوسيع مفهوم الملكية في علاقتها بكل من المواطنة والالتزام ومن ثم ربط كل هذا بالرضا الضمني . ويمكننا تفسير موقفه هذا بأنه محاولـة لترسيـخ الاستقرار السياسي بعد انتهاء الثورة والحرب الأهلية في انجلترا، وهو ما يتضح من العلاقة التي يقيمها بين هذا النوع من الرضا وما يقابله من ضرورة الامتثال لقوانين السلطة السياسية .

«كل فرد يحوز أية ملكية أو يتمتع باستعمال أية ملكية عامة لأية حكومة إنما يعبر بموجب ذلك عن رضاه الضمني، وهو ملزم لذلك بطاعة قوانين تلك الحكومة خلال تمتعـه بها شأنـه شأن أي شخص آخـر يخضع لها، سواء تمثلت ملكيته في أرض له ولورثته من بعده، أو الإقامة لأسبوع واحد فقط (في تلك الدولة)، أو مجرد السفـر بحـريـة على طريق عام، . . . أو حتى مجرد الـوجـود نفسه داخل

٦٩- Sabine, p. 536. Hacker, pp. 278 - 280, 283. II, ss. 95, 96, 99, 102, 104.

حدود أراضي تلك الحكومة». [٧٠]

- طوّر لوك موقفه الرافض للنظام الملكي المطلق، إذ لم يكتف فقط باستبعاده من نطاق المجتمعات المدنية التي لحكوماتها حق الطاعة على المحكومين، بل اعتبر أيضا أن نوعي الرضا الصريح والضمني لا يستطيعان إضفاء الشرعية على مثل تلك السلطة المطلقة. خلافا لذلك، كان هوبز يرى أن العقد يضفي المشروعية على سلطة الحاكم المطلق، ويصير ملزما للجميع سواء من تراضوا على التقيد به أو من اتخذوا منه موقف المعارضة، وفي هذه الحالة يجازف هؤلاء الرافضون بحياتهم.
- لكن يظل الحافز الذرائعي[٧١] لرضا الأفراد يجمع بين المفكرين الكبيرين من حيث نظرتهما إلى الرضا كتعبير عن المصلحة الشخصية العقلانية. فالفرد يرضى بإنشاء سلطة المجتمع السياسي كوسيلة أو ذريعة لتحقيق مكاسب ذاتية.
- يمكن تلخيص موقف لوك من أسس شرعية السلطة وفلسفته في العقد الاجتماعي فيما ذهب إليه من إرجاع نشأة المجتمع المدني المنظم إلى رغبة الأفراد في الخروج من العصر الطبيعي نظرا لتعدد وتشابك وتعارض مصالحهم. لهذا تتضافر جهودهم لتكوين دولة لحماية مصالحهم وحقوقهم الطبيعية بصورة أفضل. وتستند السلطة في هذا المجتمع إلى رضا المحكومين المستمد من العقد، علاوة على أن بقاء الفرد في المجتمع هو تعبير عن رضاه الضمني، بينما يستطيع الإعراب عن عدم رضاه بالانتقال إلى مجتمع آخر.

رابعا : أهداف السلطة السياسية :

- شرح لوك في الفصل التاسع من رسالته الثانية «عن أهداف المجتمع السياسي والحكومة»، أن الهدف الرئيسي لمن بيده السلطة العليا، وكذلك هدف البشر من اندماجهم في دول وقبولهم الخضوع لسلطة الحكومة، هو المحافظة على الحياة والحرية والثروة.
- تتحرك سلطة المجتمع أو المشرع في إطار محدد لتحقيق أهداف السلطة السياسية التي لا يمكن افتراض تجاوزها لأبعد مما يقتضيه الخير العام. وانطلاقا من منظوره الفردي المميز، فإن خير الجماعة لا يقاس باعتبارها كيانا واحدا وإنما هو «خير ومصلحة كل عضو في هذا المجتمع».
- تقوم المؤسسات والقوانين بدور الأدوات التي تُهيء الظروف والإمكانات لوضع الأهداف موضع

٧٠. II, s. 119.

٧١. Joseph Raz: The Morality of Freedom, Oxford 1986, p. 80.

التطبيق وخاصة في مجال صيانة الأمن في الداخل وحماية الجماعة من الغزو من الخارج.

« إن الهـدف الكبيـر والرئيسي لاندماج الناس في دول، وخضوعهم لحكومة ما هو المحـافظـة على ملكياتهم التي تحتاج للكثير مما يفتقر إليه العصر الطبيعي».

«هكذا، فإن أيا من كانت لديه السلطة التشريعية أو السلطة العليا . . . ملتزم باستخـدام ما لديـه من قوة الجـماعـة . . . وتـوجيـه كل ذلـك لا لهدف سوى المحافظة على السلام والأمن والخير العام للشعب». (٧٢)

- هناك وجهة نظر أخرى ترى أن مفاهيم لوك عامة بما فيها أهداف السلطة السياسية كانت متأثرة بدرجـة كبـيرة بفكـرة مهيمنـة leitmotiv ربطت بين كتـاباته ككل، وهي فلسفة التطبيق العملي للدين Philosophy of religious praxis . فانطـلاقـا من تقسيم الـواجبـات الملقاة على عاتق الإنســان إلى قسمـين ينظم أولهـا ضرورات المعـاش، ويهتم ثانيهما بالإعداد للحياة في الآخرة، قارن لوك بين نوعين من الواجبات والمجتمعات فقال :

«إن الهدف من المجتمع المدني هو التمتع الآني بما تقدمه الحياة الدنيا، والهدف من الرابطة الكنسية هو الإعداد لما هو متوقع الحصول عليه في العالم الآخر». (٧٣)

المبحث الخامس

تقويم إسهام لوك

تراوحت الآراء في تقـويم إسهـام لوك بين الثنـاء العـاطـر والنقـد الـلاذع . وسنبـدأ فيـما يلي بالتقويمات الإيجابية لإسهام لوك.

- يرجع الفضل إلى لوك ولا شك في تطوير مفهوم الملكية ومن ثم تأثيره الكبير في من جاؤا بعده . فبينـما يعـزو بعض الليـبرتـاليين في القرن العشرين جذورهم الفكرية الحقيقية إلى آراء لوك التي حبذت دولة هامشية ذات سلطة محدودة تحمي حقوقا غير محددة للفرد، فإن لوك لا يعد في الواقع

٧٢. I, S. 92, II, ss. 123, 124, 131.

٧٣. John Locke, Ms., c. 29, fo. 29, 1830: II, p. 111, cited by Tully, pp. 174, 175.

مسؤولا عن التوسع في تفسير آرائه كما فعل بعض مفكري هذا التيار وعلى رأسهم روبرت نوزيك أبرز رواده المعاصرين. فقد تعرض هذ الأخير للاتهام بأنه أكثر تطرفا من لوك ذلك أن «رفعه لحقوق الملكية فوق أية حقوق عامة أخرى، مثل حق الحياة، لا يقوم على أساس منطقي. فحقوق الملكية يجب أن تحدُّها الحقوق الأخرى كما كان الحال دائما في مفهوم قانون الطبيعة». وفي معرض دفاع آخر عن لوك، وُجِّه الاتهام إلى الليبراليين لإخراجهم أفكاره عن سياقها، والخلط بين الماضي والحاضر، ورفضهم مد نطاق دفاعه عن الحقوق الفردية إلى أبعد من تفسيرهم الضيق للإطار السياسي.[٧٤] ورغم أن دراسة إسهام لوك في نظرية الملكية ومتابعة الجدل الدائر حولها يحتاج إلى دراسة مستقلة، فإن هذا الدفاع الأخير يكشف عن الصراع حول تفسير فلسفات المفكرين السابقين ومحاولة تطويعها لترويج أفكار ومصالح معاصرة. أي أنه بقدر ما في هذا التقويم من دفاع عن لوك، فإنه يعتبر أيضا نقدا لأسلوب الليبراليين في تفسير آرائه بما يخدم أهدافهم السياسية والاقتصادية. لا غرو أن احتلت نظرية لوك في المِلكية مكانا مرموقا في الفكر السياسي الغربي بصفتها نقطة انطلاق ضرورية لفهم النظريات اللاحقة في هذا المجال. كما أن ارتباط هذه النظرية بالعمل كمصدر للقيمة ومبرر مشروع للملكية كان له تأثير لا يمكن إنكاره في التمهيد لظهور مدرسة الاقتصاد السياسي لآدم سميث ثم الاقتصاد الاشتراكي الماركسي.

- رغم أوجه النقد التي ستلي في النقاط التالية، فإن إسهام لوك كان بكل المقاييس إسهاما كبيرا بالمقارنة مع الأوضاع السياسية التي كانت سائدة في أوروبا القرن السابع عشر، كما كان لآرائه تأثير على مفكري الثورة الفرنسية. وحتى قبل ذلك، أثر على زعماء الثورة الأمريكية عام ١٧٧٦ الذين استلهموا أفكاره ومبادىء ثورة ١٦٨٨ الإنجليزية ووثيقة الحقوق لعام ١٦٨٩ في صراعهم ضد جورج الثالث ملك انجلترا في ذلك الوقت وبرروا تمردهم عليه بانتهاكه للعقد الاجتماعي. يؤكد ذلك محاور التركيز في كل من إعلان الاستقلال للرئيس جيفرسون، وإعلان الحقوق الفرنسي لعام ١٧٨٩ بعد الثورة الفرنسية.[٧٥] فقد أكد الإعلان الأمريكي على الحقوق التي منحها الخالق لكل البشر وهي حقوق الحياة والحرية والسعي لتحقيق السعادة، وأن

٧٤. John N. Gray, "John Stuart Mill On the Theory of Property"; Shadia Drury, "Robert Nozick and the Right to Property", both in, A. Parel and T. Flanagan, eds., Theories of Property, pp. 257 ff., 361 ff. Newman, pp. 10, 11.

٧٥. Heater, pp. 117 - 134. E. R. Montgomery: Toward Democracy (Great Documents of History), New York 1967.

الحكومات التي تستمد شرعيتها من رضا المحكومين مسؤولة عن حماية تلك الحقوق. بينما نص الإعلان الفرنسي على أن الهدف من أي اتحاد سياسي هو المحافظة على الحقوق الطبيعية للإنسان وهي الحرية والملكية والأمن ومقاومة الظلم والاضطهاد.

- يشتمل التقويمان التاليان على بعض الإطراء لإسهام لوك، وكذلك نقده في الوقت نفسه. فهو في رأي كثير من المفكرين الغربيين فيلسوف ليبرالي بالدرجة الأولى كان يعتقد أن الإنسان له حقوق طبيعية معينة سابقة على وجود المجتمع، ولا تملك أية حكومة صلاحية انتهاكها ولو كانت حكومة الأغلبية. وهو في هذا يعتبر وفيا للتقاليد الراسخة والتيار الغالب في الفلسفة السياسية الغربية منذ أرسطو بإعطاء الأولوية لحقوق الفرد على الجماعة. دفع هذا المفكر الغربي المعاصر أندرو هاكر إلى نقد الفلسفة السياسية في الغرب عموما التي لم تكن مضيافة أبدا للديمقراطية لأن معظم مفكريها كانوا يستخفّون بأفراد الشعب ويعتبرونهم رعاعا محتملين، ويرون أن الحكومات الديمقراطية هي المرحلة الأولى نحول الطغيان. «حتى لوك الذي دافع عن حكم الأغلبية، أنفق جهدا أكبر في تطوير نظريته عن حقوق الفرد بحيث لا يدع مجالا للشك في مجال اهتمامه الحقيقي. وفي هذا الفرع من النظرية السياسية، فإن التيار الرئيسي ليبرالي أساسا وديمقراطي في المحل الثاني». [٧٦]
- يَعْتبر بعض المفكرين الغربيين أن لوك من رواد الاتجاه الديمقراطي في الفلسفة السياسية الغربية. لكن هذا التقويم لا يمكن قبوله على إطلاقه على ضوء الجدل الدائر خلال العقود الثلاثة الأخيرة وخاصة منذ نشر ماكفرسون كتابه المهم عن النظرية السياسية للمذهب الفردي الاستملاكي. قد يكون من السهل الاستشهاد بإسهامات بعض كبار المفكرين الغربيين السابقين في هذا الشأن مثل شيشيرون الذي اعتبر أن كل الناس سواسية لاشتراكهم في صفة المواطنة ولخضوعهم لقانون واحد، وأن مكان الفرد هو داخل حظيرة الأخوة الإنسانية حتى لو كان من العبيد (الفصل الخامس أعلاه). ولكن المشكلة تتجاوز الاستشهاد بآراء هذا أو ذاك من المفكرين السابقين حول المساواة، أو القول بأن هوبز أو لوك لم يكن أول من تحدث عن المساواة بين البشر في العصر الطبيعي. أما الحقيقة فتكمن في سوء تفسير بعض المفاهيم والعبارات التي وردت على وجه الخصوص في كتاب لوك «رسالتان في الحكم». لهذا تعيّن وضع دفاعه عن حكم الأغلبية في إطاره الصحيح على ضوء ظروف وخلفيات صعود الطبقة البرجوازية الإنجليزية.

٧٦- Hacker, p. 289.

فقد كانت مطالبته بوضع السلطة السياسية العليا في يد السلطة التشريعية المنتخبة تعني في الواقع وضع تلك السلطة بيد الأغلبية ممن أسماهم الرجال الأحرار أي الملاك الذين كانوا يشكلون ثلث مجموع الذكور البالغين أي الأقلية وليس الأغلبية، وذلك بسبب الفئات المتعددة التي استبعدها لوك من المشاركة. هذه هي الخلفية التي يمكن أن تفسر رأيه عن مسؤولية الملك والبرلمان أمام «الشعب» الذي ذكر صراحة أنه يقصد به «الرجال الأحرار». ولا ينبغي أن ننسى أن مركز الثقل بين القوى الاجتماعية قد تغير بعد الصدامات العنيفة للثورة والحرب الأهلية، وأصبح لزاما على النظام الملكي الإنجليزي وبقايا الشرائح الأرستقراطية الإقطاعية القبول بصعود البرجوازية الجديدة وهيمنتها على السلطة العليا في البرلمان وفرض قيمها الاقتصادية والسياسية الجديدة.

- وجه دافيد هيوم وآدم سميث نقدا لاذعا لرسالتي لوك في الحكم معتبرين أنها من أعراض الخرافات الريفية المميزة لسوقية المذهب السياسي لحزب الأحرار الإنجليزي.[٧٧] جاء ذلك في الكتاب الثالث من مؤلف هيوم «رسالة عن الطبيعة الإنسانية» حيث هاجم هيوم على وجه الخصوص مقولة لوك إن الإلتزام السياسي للبشر مترتب على مجرد وجودهم داخل حدود دولة ما، وأنه يعتبر بمثابة وعد بالطاعة.

هناك نقد آخر معاصر[٧٨] حدد المشكلة الأساسية لجون لوك في إصراره على عدم الاستيلاء على ملكية الفرد أو فرض ضريبة عليها دون رضاه. يتعارض هذا مع ضرورة تمتع الدولة بقوة إلزام لإرغام الأفراد على دفع ضرائب للإنفاق على الخدمات التي تقدمها الحكومة بما فيها خدمة حماية الملكية ذاتها وغيرها من الحقوق والحريات الطبيعية التي أطنب في ضرورة حمايتها، بينما تحتاج تلك الحماية إلى حصيلة الضرائب لتشغيل الجهاز الذي سيقوم بهذه المهمة.

٧٧- **John Dunn: Rethinking Modern Political Theory (Essays 1979 - 83), Cambridge 1985, p.63.**

٧٨- **Norman P. Barry: An Introduction to Modern Political Theory, p. 49.**

الفصـل الخامس عشر

الفلسفات السياسية في العصر الحديث ـ مفهوم التنوير

صفحة

الفصل الخامس عشر

الفلسفات السياسية في العصر الحديث ـ مفهوم التنوير

المبحث الأول

التنوير وإرهاصاته

يقصد بالتنوير ذلك التيار الثقافي السياسي الاجتماعي الذي اجتاح معظم مجتمعات أوروبا خلال القرن الثامن عشر، والذي حاول علاج العيوب التي كانت تلك المجتمعات تعاني منها حينذاك. وقد تصور فلاسفة التنوير أن تحرير عقل الإنسان من عبوديته للتحيز والخرافة، ثم نشر الآراء التي تحض على العدالة والحق والمعرفة، سيؤديان إلى إصلاح أساليب المعيشة والحياة السياسية والأخلاق.

لتتبع إرهاصات التنوير، يلاحظ أن الثورة الإنجليزية لعام ١٦٨٨ ونشر مؤلفات جون لوك التي أشرنا إليها في أول الفصل السابق، كانا خاتمة الفترة التي شهدت ازدهار الفلسفة السياسية في انجلترا. أعقبت ذلك فترة من الركود واكتسب الفكر السياسي الإنجليزي طابعا محافظا وأصبح نظام الحكم معبرا عن مصالح الطبقات المستغلة وإن ظل ليبراليا بصفة عامة بالقياس إلى نظم الحكم الأخرى في أوروبا .

طرأ تغير فكري كبير على أوروبا إذ انتقل مركز الثقل في مجال الفلسفة السياسية إلى فرنسا منذ أواخر القرن السابع عشر وحتى اندلاع الثورة الفرنسية. ساعد على ذلك سياسة لويس الرابع عشر على الصعيدين الداخلي والخارجي حتى أشرفت البلاد على الإفلاس فظهرت اجتهادات على يد مجموعة فاعلة من المثقفين كانوا يسمون بالفلاسفة. ولم يقف الأمر بهؤلاء عند حد التعليقات والاقتراحات السياسية وإنما امتد إلى نواحي القصور الاقتصادية والاجتماعية وهو ما أعطى الثورة الفرنسية فيما بعد طابعا سياسيا اجتماعيا في آن واحد. هنا لعبت الفلسفة السياسية الانجليزية دورها كاملا وظهر تأثر الفلاسفة الفرنسيين بها في نقدهم للحكم المطلق في فرنسا وأصبحت آراء لوك واكتشافات نيوتن العلمية الأساس الذي قامت عليه حركة التنوير الفرنسية في القرن الثامن عشر. وتستحق كلمة الأساس هذه اهتماما خاصا في هذا المقام لأنها فسرت بمعنى قانون الطبيعة أو قانون العقل الذي يضمن الاستقرار والحياة السعيدة باعتبار أن جوهره هو

المصلحة الشخصية المستنيرة كما شرحها بإسهاب كل من هوبز ولوك وإن اختلفت رؤيتهما حول الوسيلة .

هكذا شهدت كتابات هذه المرحلة ربطا وثيقا بين المصلحة الشخصية المستنيرة وبين الحكمة المتوخاة من وجود حكومة تحمي الحقوق الفردية وخاصة دعم الحريات والأمن وحماية الملكيات الخاصة، وكان من الواضح استحالة تطبيق هذا إلا من خلال إصلاح سياسي يقوم به حكم تمثيلي مسؤول يكون قادرا على الحد من الطغيان وإلغاء الاحتكار والامتيازات . لهذا أكدت حركة التنوير الفرنسية في مجملها على الإيمان بقانون الطبيعة والحقوق الطبيعية والمصلحة الذاتية المستنيرة، وبهذا أعْلت من شأن المذهب الفردي استجابة واتساقا مع دعوات الإصلاح المطالبة بخلق مجتمع جديد يكون فيه نشاط الفرد وقدرته هما الطريق إلى الثروة والسلطة .

المبحث الثاني

سمات التنوير ونتائجه

يمكن إيجاز أهم السمات المميزة لعصر التنوير[1] في النقاط التالية :

- الإيمان بأن تحقيق الحرية الاقتصادية والاعتراف بالحق المطلق للملكية الفردية سيؤديان إلى الانسجام الاجتماعي العام . بذلك أصبح هؤلاء الفلاسفة من بين رواد المدرسة الاقتصادية التي اتخذت شعارا لها : دعه يعمل، دعه يمر.
- التأثر الشديد من جانب فلاسفة التنوير (وخاصة هيلفيشيوس) بنظريات نيوتن في الميكانيكا فشبهوا المجتمع بالآلة وطبقوا فروضا ميكانيكية على مشاكل التنظيم الاجتماعي . لقد كانوا يعتبرون الفرد وحدة منعزلة لا يرتبط بأقرانه من حيث الأهداف والمشاعر المشتركة، وإنما يرتبط بهم عن طريق حافز تلقائي أو آلي مشترك للمحافظة على مصلحته الشخصية . إن مثل هذا الدافع في رأيهم يمكن أن يبني مجتمعا خيّرا تماما كما تؤدي الاستعانة بالقوانين الطبيعية إلى صنع آلة قوية .

١ - P. Gay: The Enlightenment, an Interpretation, 2 vols., London 1969. Maurice Crans- “French Enlightenment”, *in:* Blackwell Enc., pp. 166-170. Wagar, ed., The Idea of ton, Progress since the Renaissance, pp. 41 ff.

- الإيمان بمذهب جديد هو المذهب الإنساني Humanism الذي يعتبر أن تحقيق سعادة المواطن هو هدف الدولة القومية، وقد حل هذا المذهب بالنسبة للكثيرين في أوروبا في هذه المرحلة محل المذاهب الدينية المتعددة للعصر الوسيط وعصر الإصلاح الديني .
- التأثر بمذهب جديد آخر هو «التقدم» Progress الذي اعتنقه فلاسفة التنوير كنوع من فلسفة للتاريخ . ويرى هذا المذهب أنه حيث إن البشر يتمتعون بالعقل، إذن فهم قادرون على التقدم بوساطة التعليم وممارسة الحرية، وبالتالي يصبح من الممكن تحقيق الرقي للبشر وإصلاح المجتمع عن طريق إخضاع البيئة للعلم . ولكن يلاحظ أنه فيما عدا هذا المصطلح السحري للتقدم الذي جمع بينهم، فقد اختلفوا بشدة حول أمور سياسية جوهرية، إذ بينما دافع بعضهم عن الحكم الاستبدادي المستنير مثل فولتير وديدرو، وقف على أقصى الطرف الآخر غودوين رائد الفوضوية الذي ادعى أن العقل المتحرر المستنير لا يحتاج إلى سلطة سياسية .
- بقاء أغلبية هؤلاء الفلاسفة في حظيرة الإيمان رغم أن بعضهم كان يلمح إلى الدين في مقولتهم إن التنوير يعني تحرير عقل الإنسان من الخرافة . لكن الرأي الآخر الذي يكاد يكون هناك إجماع عليه هو التسليم بأن الكون يترك بعد الخلق ليسير وفق قوانينه الذاتية، وهو مظهر من مظاهر تأثرهم بالاكتشافات العلمية الكبيرة التي ميزت مرحلة التنوير .

كان للتطورات والسمات المتعددة لعصر التنوير نتائج بعيدة المدى وخاصة في حقل الفلسفة السياسية . ورغم تناولها بالتفصيل في الفصلين التاليين، نجمل بعض ما ورد على لسان أهم الشخصيات التي شهدتها هذه المرحلة . فقد أوضح مونتسكيو أن الحكم والقانون يعتمدان في تكوينهما ووظيفتهما على الظروف التي يعيش الناس في ظلها، وأصبح مبدؤه عن فصل السلطات أساسا مهما تقوم عليه الدساتير الحرة . كذلك أعلن هيلفيشيوس أن المعيار العقلي الوحيد للسلوك يجب أن يكون أكبر قدر من الخير لأكبر عدد من الناس وهي فكرة مبنية على مذهب المنفعة . وسار الطبيعيون (الفيزيوكراط) في هذا الاتجاه فاعتبروا المصلحة الفردية قاعدة أساسية لأي مجتمع حسن التنظيم . ترتب على ذلك اتجاه جديد - لا يزال ملموسا حتى اليوم - هو الإقلال قدر الإمكان من تدخل الحكومات في النشاط الاقتصادي عامة وفي المشروعات الفردية على وجه الخصوص، لأنه حيث إن كل فرد أدرى بمصلحته الشخصية وبكل ما يضره أو ينفعه، فإن أضمن وسيلة لإسعاد الناس هي الإقلال بقدر الإمكان من فرض القيود على مجهود الفرد وإبداعه .

غير أن المركز الرفيع الذي احتله العقل عند فلاسفة التنوير ما لبث أن تعرض للهجوم من جانب روسو كما ستوضح الدراسة في الفصل التالي . ذهب روسو أيضا إلى أن الميل لتكوين

مجتمعات هو سمة عامة، فحيثما يوجد للأفراد مصلحة مشتركة فانهم يَعْمدون إلى تكوين مجتمع، تكون له إرادة عامة تنظم سلوك أفراده. ولما كانت الإرادة العامة تمثل الخير الجماعي الذي هو معيار الصواب، إذن فهي دائما على حق. لكن المشكلة هي تحديد الجهة ذات الصلاحية في تحديد الصواب أو الخطأ، وهي قضية عامة لم يقدم روسو إجابة عليها.

انتقلت ظاهرة نقد القانون الطبيعي والتخلص منه بالتدريج إلى انجلترا وبلغت ذروتها في كتاب دافيد هيوم «رسالة في الطبيعة البشرية» المنشور عام ١٧٤٠ كما واصلها إدموند بيرك. وبذلك أصبحت المصلحة المشتركة عبارة عن مجموعة من أعراف أو قواعد عامة أظهرت التجربة أنها تخدم حاجات البشر. وقد قام هيوم بتحليل منطقي عميق لكل فلسفة الحق الطبيعي المستند إلى العقل، وكذلك تحليل الحقائق البديهية والقوانين الأخلاقية الخالدة والثابتة التي كان يُفترض أنها تضمن انسجام الطبيعة ونظام المجتمع البشري. وبدلا من الحقوق الطبيعية التي لا يجوز المساس بها أو العدالة الطبيعية والحرية، لم تعد هناك سوى المنفعة مفهومة في ضوء المصلحة الشخصية أو الاستقرار الاجتماعي، وتنبثق منها مستويات عرفية خاصة من السلوك تخدم بوجه عام أغراضا إنسانية.

وقد اتبع إدموند بيرك نفس الاتجاه تقريبا، فالأنظمة السياسية تشكل نظاما معقدا من حقوق استقرت بمرور الزمن ومن أساليب معتادة. ويجب أن تكون تقاليد الدستور والمجتمع ككل موضع احترام شبيه بالدين. ويعتبر هذا التركيز على قيمة الاستقرار وقوة الأعراف والعادات التي يتوقف عليها الاستقرار نوعا من رد الفعل للتطرف الشديد الذي صحب الثورة الفرنسية، وهو التطرف الذي أُرجع دعاة الاستقرار جذوره إلى ذلك التشديد من جانب فلاسفة التنوير على القانون الطبيعي أو قانون العقل بما تمخض عنه من أفكار ونتائج.

من جهة أخرى، كشف هيوم عن نواحي الغموض في كلمة «عقل» وبذلك أثار الشك في مبدأ القانون الطبيعي. واعتبر روسو أن الدين والأخلاق مسائل تتصل بالمشاعر وحاول كانط الحفاظ على استقلال كل من العلم والأخلاق وجعل لكل منهما مجاله، ثم جاء هيغل ليعلن أن الجدل «الديالكتيك» قادر على إظهار علاقة منطقية ضرورية بين عالم الحقيقة وعالم القيم وبذلك أتاح أداة جديدة لفهم مشكلات المجتمع ومشكلات الأخلاق والدين.

وعلاوة على أوجه النقد السابقة لبعض المفاهيم والقوى التي عاصرت التنوير، فقد كان للماركسيين نقد أيضا ولكن هذه المرة نقد للموقف المثالي لفلاسفة التنوير. فقد أخذ عليهم الماركسيون ظنهم بأن الوعي يلعب الدور الحاسم في تطوير المجتمع، وأن مسؤولية المشاكل

الاجتماعية تقع فقط على عاتق الجهل الذي يعاني منه الناس وعدم فهمهم لطبيعة تلك المشاكل. وقد استخلصوا من ذلك أنه نتيجة لأن أغلب فلاسفة التنوير لم يأخذوا في اعتبارهم المغزى الكبير للظروف الاقتصادية والاجتماعية وأثرها في التطور، فإنهم فشلوا في إدراك وكشف القوانين الموضوعية للمجتمع. رغم ذلك يثني الماركسيون على فلسفة عصر التنوير وما أعقبها من فلسفات القرن التاسع عشر لإضعافها تأثير بقايا الأيديولوجيات الإقطاعية والكهنوتية والعقائد الجامدة بصورة عامة. بالمثل، يوجه الماركسيون الثناء لفلاسفة التنوير لأن اجتهاداتهم ساعدت كثيرا على التحضير للثورات البورجوازية التي اجتاحت أوروبا في أواخر القرن الثامن عشر وطيلة التاسع عشر، كما أسهمت أيضا في صياغة آراء الاشتراكيين الخياليين الذين سيستلهم منهم ماركس فيما بعد بعضا من آرائه.

الفصل السادس عشر

جان جاك روسو

صفحة

الفصـل السادس عشر

جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨)

Jean - Jacques Rousseau

المبحث الأول

العوامل الذاتية والبيئية(١)

روسـو فيلسـوف سياسي فرنسي، ومؤلف وناقد موسيقي، وروائي، وكاتب موسوعي، ولد في جنيف وتـوفي في أرمنـوفيـل بفرنسا. عاش روسو أحيانا حياة بوهيمية عاصفة لم تكن فقيرة إلا في النقود فقط. كانت أسرته فرنسية بروتستانتية هربت إلى سويسرا فرارا من الاضطهاد الذي تعرض له الهيوجانوتس البروتستانت. ماتت أمه بعد وضعه فكفله أبوه ذو الميول الفنية والمزاج المتقلب وكان يعمل بصناعة الساعات، وكثيرا ما كان يقرأ لروسو في طفولته قصص المغامرات التي ألهبت خيال ومشاعر الطفل الصغير. غادر أبوه المدينة وهو في سن العاشرة وتركه في رعاية خاله فعهد به إلى قس أمضى عنده سنتين عاد بعدهما إلى جنيف فمكث بها ثلاث سنوات يدرس الهندسة. دفعته أسرته إلى تعلم إحدى المهن كساعاتي أو قِسّ أو كاتب محكمة أو نقاش ولكنه فشل فيها جميعا.

هجر روسو جنيف في السادسة عشرة من عمره وبدأ مرحلة جديدة من حياته اتسمت بالعوز الشديد والتشرد، ولدى قضائه أياما لدى أحد مضيفيه، تحول إلى الكاثوليكية، ثم امتهن بعد ذلك عدة أعـمال شاقـة. وسـاعـده حبـه للموسيقى على العمل لمدة سنة لدى مُنشد كاتدرائية شامبري عاصمـة السـافـوا، إنتقل بعدها للعمـل كوكيل أعمال لسيدة ثرية فتمكن بذلك من كثرة الاطلاع والدراسة. ثم عثر على عمل لمدة عام آخر كمؤدب لابن كبير قضاة مدينة ليون عاد بعده إلى منزل مضيفتـه الثـريـة. وفي عام ١٧٤١ توصل إلى اختراع طريقة جديدة لتدوين النوتة الموسيقية فسافر إلى باريس لتقـديم فكـرتـه ولكن الأكـاديميـة رفضت مشـروعـه فسجـل احتجـاجه في «رسالة في الموسيقى العصرية». قضى روسو بعد ذلك وقتا صعبا اعتمد فيه فقط على ما يحصل عليه من دخل هزيـل مقـابـل تعليم المـوسيقى، وألّف في ذلـك الوقت بعض «الأوبرات التراجيدية». وقد تعرف خلال إقـامتـه في باريس على بعض رجـال النخبـة وسافر مع دومونتيغو الذي عين سفيرا بالبندقية

١ ـ جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ط ١، بيروت ١٩٨٧، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٢.
Hacker, pp. 287-290. Touchard, 2, pp. 429, 430. Russel, pp. 660 ff. Sabine, p. 576.

حيث بقي هناك عاما ونصف. وعند عودته إلى باريس، تعرف على فتاة وعاش معها وأنجب منها خمسة أبناء لم يهتم بتنشئتهم فتولت أمرهم جمعية لرعاية الأطفال. وقد أحس روسو فيما بعد بتأنيب الضمير، وأشار إلى ذلك في كتابه المعروف «الاعترافات» الذي نُشر بعد وفاته. ومن الملاحظ أن هذه الظروف الصعبة التي عاشها روسو لا يمكن مقارنتها بالبيئة الملائمة التي نَعِم بها كل من هوبز ولوك، ذلك أن روسو عانى كثيرا من عدم وجود دخل ثابت من عمل منتظم أو رعاية أحد النبلاء كما كان يحدث مع غيره من المفكرين والفنانين في ذلك الزمان.

عرفت حياة روسو بعد ذلك بعض الاستقرار فاشترك في مشروع ديدرو الكبير لإصدار الموسوعة وحرر جميع المواد التي وردت بها عن الموسيقى. وعندما بلغ السابعة والثلاثين فاز بالجائزة الأولى لأكاديمية ديبون عن بحثه الموسوم «الخطاب في العلم والفنون» الذي نشر عام ١٧٥٠ ولقى ترحيبا كبيرا. وكان روسو قد رد فيه بالإيجاب على السؤال الذي طرحته الأكاديمية حول مدى مسؤولية انبعاث العلوم والآداب عن إفساد (أو تطهير) الأخلاق. وبهذا البحث دخل روسو بقوة واقتدار عالم التنظير السياسي، وسنشير إلى موضوعه بالتفصيل عند تحليل آرائه. ثم قدم بعد ذلك أوبرا جديدة بعنوان عرّاف القرية عُزفت في البلاط الملكي ونجحت كذلك نجاحا كبيرا، أتبعها ببحثه: «رسالة حول الموسيقى الفرنسية» انحاز فيه إلى المدرسة الموسيقية الإيطالية.

دخلت حياة روسو بعد هذه الإنجازات مرحلة جادة إذ بدأ يتفاعل مع الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية المتفاقمة فكتب عام ١٧٥٤ «خطاب في أصل التفاوت بين البشر» هاجم فيه التقسيمات الطبقية وندد بظلم المجتمع. في ١٧٥٦ نزل روسو في فندق قرب غابة بدعوة من أحد تلاميذه فسمح له الوقت والهدوء بأن يستقر «ليقول الحقيقة ويفي برسالته» كما ذكر فيما بعد، فكتب في نفس العام النصف الأول من رواية «جوليا أو إلواز الجديدة» التي صدرت عام ١٧٦١ وكانت علامة مميزة على ولادة العصر الرومانتيكي. إنكب بعدها روسو لعدة سنين يكتب مؤلفاته الأخطر التي ستخلد اسمه، فنشر «العقد الاجتماعي» في ابريل نيسان عام ١٧٦٢ ولكن السلطات الحكومية صادرته، وفي مايو آيار ١٧٦٢ أيضا أصدر كتابه «إميل» فصودر هو الآخر وأُحرق علنا وصدر الأمر بالقبض عليه. لاقت المؤلفات الهامة لهذه الفترة ترحيبا حارا من بعض المثقفين ومن الرأي العام الفرنسي، ولكنه لم يستطيع البقاء في باريس. كان روسو قد أصبح قبل ذلك نجما من نجوم المجتمع المثقف وفتحت له صالونات ومنتديات الأدب والسياسة في باريس وإن ظلت الأرستقراطية الفرنسية متباعدة عنه ربما بسبب كتاباته، أو طباعه الشعبية التي يقول عنها برتراند راسل إن روسو لم يكن يسلك سلوكا طبيعيا أو يحس بالألفة إلا مع الناس البسطاء.

بدأت المرحلة الأخيرة من حياة روسو ، وعانى فيها من المطاردة والفقر وعدم الاستقرار. بعد صدور الأمر بالقبض عليه في باريس اضطر للهرب إلى برن ومنها إلى نيوشاتل التي كانت تابعة لملك بروسيا، وذلك بعد أن علم أن كتابه «إميل» قد أحرق في جنيف أيضا. في عام ١٧٦٤ رد بعنف على رجال الدين السويسريين في «رسائل مكتوبة من الجبل»، فرد عليها فولتير بدوره بمقالة غفل من التوقيع بعنوان «عاطفة المواطنين». زادت الملاحقات القضائية وتهديد الغوغاء ضد روسو، فقبل دعوة دافيد هيوم للسفر إلى انجلترا حيث كتب الأبواب الخمسة الأولى من كتابه «إعترافات جان جاك روسو». بعد أن هدأت الأوضاع قليلا عاد للإقامة في دار ميرابو في فرنسا ثم منزل الأمير كونتي وفيه كتب الباب السادس من الاعترافات. في عام ١٧٦٨ عقد قرانه رسميا على تلك المرأة التي أنجب منها خمسة أبناء. وقد عانى في هذه الفترة من اعتلال صحته والشعور بالاضطهاد والتآمر ضده. في عام ١٧٧٠ استجاب إلى كونت بولندي طلب منه وضع مشروع دستور لبلاده فكتب روسو «إعتبارات حول حكومة بولونيا ومشروع إصلاحها». وبعد شفائه من حادث عربة في الطريق عام ١٧٧٦، وضع آخر كتبه «أحلام المتنزه الوحيد» دافع فيه عن شعار «إنذر حياتك للحقيقة»، وقد توفي بعد ذلك بعامين.

هذا ثبت مختصر لحياته الحافلة. أما تعرضه للمضايقات ومحاولات الاعتقال فترجع إلى آرائه التي لم تكن مقبولة من السلطات في ذلك الوقت. فقد عبّر دائما عن رفضه للتقاليد الإقطاعية الموروثة والسلطة الحاكمة ومظاهر المدنية. لهذا انتقد بشدة نظام الحكم في فرنسا لاعتماده على فلسفة الحق الإلهي وتفشي الفساد والظلم فيه وانقسامه إلى طبقات شديدة التفاوت من الناحية الاجتماعية. إنعكس هذا على كتاباته، فهو لم يكن مستعدا لقبول الإصلاحات المعتدلة سواء تلك التي نادى بها فولتير والطبيعيون (الفيزيوكراط) بإنشاء نظام ملكي مطلق مستنير، أو التي عبر عنها مونتسيكو في النظام ذي السلطات المتوازنة اقتباسا من الدستور الانجليزي. إنما كان روسو يهدف إلى موقف أعم هو الإقرار بحريات الإنسان، وأن تمتد الحقوق لتشمل الفلاحين والعمال والطبقة الوسطى. كذلك فإن النقد الذي وجّهه إلى فكرة أن التقدم وليد المعرفة، مخالفا بذلك لتيار التنوير، قد كشف عدم اطمئنانه لمظاهر المدنية الصناعية في أوروبا التي ترتكز على الإنجازات العلمية الجديدة. لقد كانت له مواقف مغايرة حول كل هذه المفاهيم، ولهذا نادى بإعادة بناء النظام الاجتماعي والسياسي على أساس الديمقراطية المباشرة والمساواة كما ستوضح الدراسة بالتفصيل. ومن بين أهم مؤلفاته ذات العلاقة بالسياسة :

ـ خطاب في أصل التفاوت بين البشر (١٧٥٤)	- Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes
ـ العقد الاجتماعي (١٦٧٢)	- Du contrat social.
ـ إميل (١٧٦٢)	- Emile .
ـ خطاب في الاقتصاد السياسي	- Discours sur l'économie politique.

المبحث الثاني

منهج البحث عند روسو

تأثر روسو بالمنحى التجريبي لجون لوك، ومن خلاله تأثر بذلك التيار القوي المتنامي قبل أرسطو الذي كان يعوّل على الحواس في جني المعرفة. فأرسطو هو الذي أنكر وجود أي شيء في النفس أو العقل ليس له جود مسبق في الحس وعبّر عن ذلك بمقولته المبكرة «إننا لا نستطيع تعلم أو فهم أي شيء في غيبة جميع الأحاسيس». وزاد أبيقور الأمر وضوحا بمقولته إن «الإحساس . . . يؤدي إلى تكوين الأفكار في الذهن». ثم جاء لوك ليبرز ميزة الإنسان عن بقية الكائنات من حيث قدرته على إدراك معنى الإحساسات عن طريق العقل، ويؤكد على أن مصدر المعرفة هو الإحساس والتأمل الذاتي، وأن التجربة الحسية تعتمد على الإحساس ويتم تحصيلها بتلقي الانطباعات الحسية على العقل الذي يُشبه الصفحة البيضاء، بينما تستخلص التجربة الباطنية من التفكير أي تعتمد على ربط الإحساسات وتكوين أفكار عنها. وقد سبق القول عند بحث منهج لوك إن هناك فرقا بين مفهومه للتجربة والقائل إنها تأتي من الحس والفكر معا، ومفهومها لدى الفلاسفة الحسيين من أمثال هوبز وكوندياك الذين أخضعوا كل تجربة وخبرة للحواس فقط.[٢]

على ضوء هذه الخلفية، وبالرجوع إلى كثير من آرائه التي استخلصها من تجاربه الحياتية الغنية، يمكن فهم أسلوب روسو. فقد ذكر في كتابه «إميل» بأن كل ما يدخل في إدراك الإنسان يأتيه عن طريق الحواس، وأن ما أسماه بالعقل الحساس أو العقل الأول إنما يخدم كأساس للعقل المفكر، وأن الحواس (أقدامنا وأيدينا وعيوننا) هي أول مصادر معرفة الفلسفة الطبيعية، وأننا نطوّر

٢ ـ أنظر الحاشيتين ٣٦، ٣٧ في الفصل الرابع عشر أعلاه.

قدراتنا العقلية من خلال وبعد تطوير حواسنا . وفي كتابه «خطاب في أصل التفاوت»، تساءل روسو: كيف يمكن معرفة مصدر التفاوت بين الناس إذا لم يبدأ الباحث بمعرفته؟ نلاحظ ذلك أيضا في الأسلوب الذي اتبعه في وضع دستور لجزيرة كورسيكا بناء على طلب صديقه الكورسيكي بوتا فوكو Butta fuoco ، إذ طالبه روسو بتزويده بمعلومات تفصيلية عن جغرافية الجزيرة وتاريخها الطبيعي واقتصادها وسكانها وثقافتها . بل إنه فكر في زيارة الجزيرة ليطلع بنفسه على كل شيء على أساس أن نصف الوقت اللازم لإعداد الدستور سيحتاجه في استقصاء هذه المعلومات، وإلا فإن اقتراحاته لن تكون لها قيمة على حد قوله لأنها ليست وثيقة الصلة بالشعب الذي وُضعت من أجله .[٣] وفي نفس المعنى ينتقد روسو أولئك الكتاب الذين يتجاوزون الواقع ويحاولون تطويعه وفقا لِرُؤاهم ومناهجهم الفكرية . ثم يوضح أن الإدراك العملي السليم للأمور الحياتية ـ الذي يسميه بالحاسة السادسة ـ لا يأتي من تلقاء نفسه، وإنما يحتاج إلى تدريب لأن مثل هذه الحاسة ليست شائعة بين كل الناس، وإنما تنتُج عن حُسْن إستعمال الحواس الخمس الأخرى، والتمرس بطبيعة الأشياء من خلال مجالاتها الفعلية الخارجية، وهو يطلق على أسلوبه هذا اسم منهج الطبيعة . هذا هو الأسلوب الخاص، أو المركّب الذي اسْتخلصه من تفاعل فكره وتجربته الذاتية مع التأثيرات التي تعرّض لها وخاصة مذهب كالفين البروتستانتي والفكر المادي والفكر العقلاني . وعلاوة على مصطلحه «منهج الطبيعة»، فقد استخدم أحيانا أسماء أخرى لأسلوبه هي مادية العقلاء، والإيمان بالرب، والدين المدني .

> **« لقد سيطر الحماس على الجميع من أجل المنظومات ؛ لا أحد يحاول أن ينظر إلى الأشياء كما هي فعلا، وإنما حسب اتفاقها مع منظومته» . «إن ما أسميه العقل الحساس، أو تفكير الطفل، يشمل تكوين أفكار بسيطة من خلال الربط بين عدة أحاسيس، بينما ما أسميه بالفكر أو العقل الإنساني يشمل تكوين أفكار مركبة بوساطة الربط بين عدة أفكار بسيطة . إذا كان منهجي هو منهج الطبيعة، وإذا لم أكن مخطئا في تطبيق هذا المنهج، فإننا نكون قد أرشدنا تلميذنا من خلال حقل الإثارة إلى حدود تفكير الطفل، والخطوة الأولى التي نتخذها بعد تلك الحدود لابد أن تكون خطوة (تكوين) الرجل» .[٤]**

---

٣ ـ جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت بين البشر، سلسلة الروائع الإنسانية، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٤.
Emile, iv, p. 357; Mason, pp. 193, 267.

٤ ـ Rousseau: Lettre à Deschamp, Leigh, VIII, 320, 321; Mason, p. 277. Ibid., p. 194.

المبحث الثالث

المفاهيم السياسية الرئيسية عند روسو

نتناول فيما يلي بالتحليل مفاهيم روسو الستة التالية :

أولا : العصر الطبيعي .

ثانيا : الإنسان : خيّر أم شرير .

ثالثا : الملكية الخاصة .

رابعا : القومية .

خامسا : العقل والحواس والقيم .

سادسا : الارادة العامة .

ساعدت عوامل متعددة على جعل كتابات روسو السياسية ذات تأثير كبير منذ منتصف القرن الثامن عشر وحتى اليوم . فعلاوة على اطلاعاته الواسعة وتجاربه الحياتية الكثيرة، فقد كان يتمتع بقدرة فريدة على تحويل الأحاسيس إلى صيغ لفظية متماسكة يساعده على ذلك أُذن موسيقية مرهفة جعلت منه أستاذا لكتابة النثر الفرنسي في عهده. يهمنا من هذه الخلفية المعاني الجديدة أو غير المألوفة التي كان يُعبر بها عن أفكاره وكان يقول في ذلك «إن مصطلحاتي نادرا ما تعبّر عن المعنى المتعارف عليه». وكما سبق أن حذرنا عند دراسة ماكيافيللي من مغبة الاقتصار على قراءة كتاب «الأمير» دون كتابه الآخر «المطارحات»، فإن دراسة روسو أولى بذلك التحذير لأنه ألّف العديد من الكتب، وأسهم بمقالاته في الموسوعة الفرنسية، وتبادل كثيرا من الرسائل مع أصدقائه. ويصل الأمر بأحد شراح روسو[٥] إلى حد التوصية بأن يكون العقد الاجتماعي هو آخر ما يقرؤه الدارس من أعماله منعا من اللبس أو القفز إلى تعميمات مخلة، ولهذا الغرض وضع قاموسا مختصرا من ثلاث صفحات به معاني بعض مصطلحات روسو المبتكره. ويتحوّط روسو نفسه من ذلك فيصف كتابيه العقد الاجتماعي وإميل بأنهما «يكونان معا كلا متكاملا»[٦].

---

٥ - John Hope Mason : The Indispensable Rousseau (compiled and presented by Mason), London 1979, pp. vii, 32.

يتضمن هذا المصدر المهم نصوصا حرفية مختارة من أهم كتب ومقالات روسو. ولتسهيل متابعة المادة العلمية في مصادرها الأصلية سنشير الى تلك المصادر أولا في بداية الحواشي، ثم نشير الى أرقام صفحات كتاب ماسون Mason .

٦ - Rousseau: Lettre à M. Duchesne, Correspondance complète, ed. R. A. Leigh, Genève and Oxford 1965, vol. X, p. 281, in: Mason, p. 8. "Correspondance ...", will be referred to hereunder as Leigh.

تتكون «المجموعة الكاملة لمراسلات روسو» من أربعين مجلدا صدر الجزء الأكبر منها.

أولا : العصر الطبيعي :

للطبيعة في كتابات روسو عدة معان ، فهي بالنسبة إليه اللغة الأولى للإنسان ، والبيئة الطبيعية ، والطاقة الحية في العالم وفي الإنسان ، والظاهر والباطن .(٧) والإنسان قبل وجوده في المجتمع المدني كان يعيش في حالة فطرية يتساوى فيها جميع الأفراد مع بعضهم البعض ، وكل منهم يعيش في حالة اكتفاء ذاتي ورضا وقناعة بهذه المعيشة . تتميز تصرفات الأفراد في هذه المرحلة بأنها لا تستند إلى العقل وإنما إلى مجموعة من المشاعر الفطرية وحافز المصلحة الذاتية . ورغم المساواة العامة بين الناس التي يفترضها روسو، فإنه يُفرق بين نوعين من عدم المساواة في هذه المرحلة هما عدم المساواة الطبيعية (البدنية) ، وعدم المساواة السياسية أو الأخلاقية . والمقصود بحالة عدم المساواة الطبيعية لديه هي تلك التي يولد بها البشر ، أي الاختلافات في القوة العضلية والصحة والقدرات الذهنية والروحية والتي من العبث السؤال عن مصدرها . بينما عدم المساواة السياسية أو الأخلاقية هي من صنع الإنسان ، ويترتب عليها مزايا في الثروة والجاه والسلطة للبعض على حساب البعض الآخر. وليس هناك ارتباط بالضرورة في رأيه بين هذين النوعين من عدم المساواة . فخلافا للمجتمع المدني ، فإن مظاهر عدم المساواة في العصر الطبيعي ليس لها أهمية كبيرة وذلك لعدم وجود ندرة في وسائل إشباع الحاجات البدائية للإنسان ، بالإضافة إلى أن حالة الاعتماد على النفس والحياة المستقلة لا تضطره إلى الاعتماد على الآخرين ولا التطفل عليهم أو الاهتمام بشؤونهم .(٨)

عالج روسو عدم المساواة في كتابه «خطاب في أصل التفاوت» . ففي الجزء الأول من هذا الكتاب تناول وضع الإنسان في العصر الطبيعي ، ثم شرح في الجزء الثاني كيف فقد صفاته الأصلية

٧- جان جاك روسو: خطاب في أصل التفاوت، ص ٦٢.

Mason, p. 260, n.

وقد تمت الاستعانة بهذه الترجمة العربية وكذلك بالترجمة العربية للعقد الاجتماعي لإتاحة مجال أوسع للاطلاع. لكن تم التصرف في بعض الألفاظ والجمل بعد مراجعة الترجمة على النصوص الأصلية المتوافرة بالفرنسية والإنجليزية ضمانا لقدر أكبر من الدقة والوضوح. وعلاوة على مصدر ماسون في الحاشية رقم ٥، تمت الاستعانة أيضا بالمصادر التالية:

J. L. Lecercle: Du contrat social, introduction, commentaires et notes explicatives, (Les Classiques du Peuple), Paris 1968.

Du Contrat Social Ou Principes Du Droit Politique, par J. J. Rousseau Citoyen de Genève, A Amsterdam, chez Marc Michel Rey MDCCLXII. J.J. Rousseau: Political Writings, trans. and edited by Frederick Watkins, Edinbourgh 1953.

٨- المصدر السابق، ص ٣٧.

Macfarlane, p. 192. Hacker, p. 292.

نتيجة للتطورات اللاحقة . وقد مر هذا التغير في رأيه بمرحلة ما قبل ظهور اللغة ، ثم استقر الأفراد في عائلات وقبائل وقرى حيث ظهر المجتمع المبكر، ثم تطورت الزراعة والصناعات الحديدية وظهرت الملكية وتحول المجتمع إلى حالة الصراع ، ثم بدأ تكوين النظام السياسي وتدعيم الأوضاع غير المتكافئة .

وتختلف الحجج التي استخدمها روسو عن حجج كثير من المفكرين الغربيين مثل أرسطو وأوغسطين وأكويناس [٩] . فبينما أثار أوغسطين ووأكويناس فكرة المساواة الأخلاقية ، واتفقا على أن لكل البشر أرواح خالدة ، وإنهم جميعا متساوون في الأهمية في نظر الرب ، نجد أن روسو لم يستعن بالأسانيد اللاهوتية لإثبات رأيه بالمساواة بين البشر في العصر الطبيعي لأنه افترض أن هذه المساواة بديهية وغنية عن البيان . بالتالي فان التفاوت الشديد بين البشر وعدم المساواة بينهم هما في رأيه محصلة أفعال القوى السياسية والاجتماعية التي ترفع منزلة البعض وتحط من شأن البعض الآخر .

تختلف آراء روسو أيضا عن آراء كل من أرسطو وأوغسطين اللذان زعما أن الأفراد الذين ولدوا كعبيد كانوا بصرة أو بأخرى أدنى مرتبة من الناحية الطبيعية . أما روسو فقد اعتبر أن دونية العبيد مترتبة على سماح المجتمع بامتلاك إنسان لإنسان آخر، ولهذا رفض بصورة مطلقة كل الأدلة بعدم المساواة بين البشر باعتبارها نتيجة للتقسيم الاصطناعي للمجتمع .

بالمثل ، إذا قورنت آراؤه بكثير ممن جاءوا بعده من المفكرين الغربيين وليس قبله فقط لتأكد الطابع الإنساني واتساع الأفق اللذان كانا يُميزانه خاصة إذا تذكرنا الكتابات العنصرية والشوفينية لآرثر دو غوبينو [١٠] (١٨١٦ ـ ١٨٨٢) Joseph - Arthur de Gobineau وغيره من الكتاب العنصريين . لقد حدث التقسيم الاصطناعي في رأي روسو نتيجة عدة تطورات هي ظهور المدنية وما صاحبها من تقدم للصناعة وتقسيم العمل وتفاقم الملكية الخاصة التي زادت من التفاوت بين الأغنياء والفقراء مما أدى إلى القضاء على ما تمتعت به البشرية من سعادة واستقرار في العصر الطبيعي .

---

٩ ـ Ibid., p. 295.

١٠ ـ يرفض دوغوبينو، الأب الروحي لكثير من الأيديولوجيات العنصرية والشوفينية الحديثة والمعاصرة، فكرة المساواة الطبيعية بين البشر، وخلاصة فكرته أن هناك أجناسا راقية وأجناسا منحطة، وأن انهيار الحضارات والأمم يرجع الى تحلل السلالات، وتحلل هذه السلالات يرجع بدوره الى امتزاج الدم بالتزاوج أو الهجرة، وفي كل عملية امتزاج فإن السلالة الأدنى تصبح هي الغالبة دائما. أنظر كتابه:
Arthur de Gobineau: Essai sur L'Inégalité Des Races Humaines, Deuxième édn., Paris 1884 (prem. édn. 1853), Tome 1, Livre 1, pp. 23, 24, 7 ff.

ثانيا : الإنسان ، خيّر أم شرير ؟

تمسك روسو بمفهوم محدد عن الطبيعة الإنسانية هي أنها وإن كانت تتأثر بالبيئة والظروف الاجتماعية المحيطة، إلا أن الإنسان في رأيه خيّر بطبيعته . وقد بحث روسو في التغيرات التي تطرأ على الطبيعة الإنسانية في المجتمعات الثلاثة التي عالجها وهي مجتمع الاكتفاء الذاتي والرضا في العصر الطبيعي، ومجتمع الفساد وعدم المساواة والسلطة غير المشروعة في المجتمع المدني، ومجتمع الحرية والسلطة المشروعة الذي تطلّع إليه في المجتمع الديمقراطي . فالإنسان القانع والإنسان الفاسد والإنسان الديمقراطي كلهم يعبرّون أساسا عن نفس المعدن ونفس الشخص وإن ظهروا بصورة متباينة بفعل تأثير البيئات المختلفة عليهم .

في العصر الطبيعي ، حيث الظروف الصعبة للبيئة وضرورات التعايش مع الكائنات الأخرى، تتحكم في الإنسان قوتان كبيرتان هما غريزة المحافظة على النفس وإشباع حاجاته الضرورية، وغريزة الشفقة الفطرية التي تجعله يتألم من رؤية مخلوق آخر يتألم . بذلك يكون الأساس المشترك للاجتماع الإنساني ليس العقل وإنما الشعور والوجدان، ويكون الناس خيرين بصورة طبيعية، أما الشخص الأناني الماكر الذي تتحدث عنه بعض الفلسفات فلا وجود له في الطبيعة إنما يوجد في مجتمع فاسد منحرف . يستخلص روسو من ذلك أن المجتمع المدني هو الذي يحول غريزة المحافظة على الذات لدى الإنسان إلى حافز أناني ومحاولة للتفوق الشخصي على حساب الآخرين . على الجانب الأخر، تلطف مشاعر الشفقة والرأفه من جنوح وعنف النزعة إلى إيثار الذات في كل فرد مما يساعد على المحافظة على النوع ككل . هكذا تتنازع باستمرار داخل الإنسان قوتان دافعتان كبيرتان من أجل السيطرة عليه، وهما تتخذان صورتي الإرادة الخاصة الأنانية والارادة العامة غير الأنانية . ويعزو روسو حالة الفساد والشر في الإنسان إلى المجتمع حيث تنتصر الإرادة الفردية للتفوق الذاتي على حساب الإرادة العامة لخدمة الآخرين .[١١]

> **« والناس خبثاء . . . ومع ذلك فإن الإنسان خير بطبيعته . . . فما الذي أفسده . . . إن لم يكن ما طرأ على نظامه من تحول، وما أوجبه من تقدم» . «لقد أثبتت التجربة الحزينة أن الإنسان شرير فعلا، ولكن بالمثل أظن أنني أوضحت أن الإنسان خير بطبعه» . «والخلاصة أننا . . . لا نجد لدينا غير مظهر خادع طائش لشرف بلا فضيلة وعقل بلا حكمة ولذة بلا سعادة .**

١١. Hacker, p. 290. Mason, pp. 57, 58

ويكفي أنني أثبت أن هذه ليست حال الإنسان الأصلية مطلقا، وأن روح المجتمع والتفاوت الذي ينشأ عنه هما اللذان يُغيران جميع ميولنا الطبيعية ويفسدانها على هذه الصورة». «فلنرسي قاعدة غير قابلة للدحض وهي أن الدوافع الأولى للطبيعة دائما صحيحة، وأنه ليس هناك فساد أو خطيئة بالفطرة في قلوب البشر».[١٢]

بمقارنة روسو ببعض سابقيه حول هذا الجدل المتجدد دائما نجد أن أرسطو تمسك بأن الطبيعة البشرية شريرة آثمة، في حين أكد أوغسطين وأكويناس على فكرة الخطيئة الأولى للإنسان (آدم ع.)، ولهذا عرّف أكويناس الهدف من السياسة بأنه تحقيق النظام في عالم بعيد عن الكمال.

وقبل عقد مقارنة بين روسو وماكيافيللي نسترعي الانتباه إلى أننا سبق أن رفضنا تصنيف ماكيافيللي مع تلك الشريحة من المفكرين[١٣] استنادا إلى ما زُعم من اتهامه للبشر عموما بأنهم ناكرون للجميل حريصون على تفادي الخطر، مراؤون، شرهون للمال، وأن الناس بدافع من الحقد أو الغرور أو الغباء لن يتصرفوا وفق المفهوم التقليدي للسلوك الصحيح. لقد أثبت تحليل آراء ماكيافيللي أعلاه من واقع كتابيه «الأمير والمطارحات» خطأ هذه الاتهامات التي وإن كان قد أطلقها فعلا فقد قرنها في أكثر من موضع ومناسبة ليس بالبشر بصفة عامة وإنما بفئة النبلاء على وجه التحديد بسبب منافساتهم وتطلعاتهم السياسية التي كانت تولد الأنانية والاستعلاء والتحفز العدواني. والسبب الثاني الذي ساقه ماكيافيللي لانقلاب المعايير واختلال القيم بهذه الصورة المزرية هو تعثر الأوضاع واهتزاز الأسس التي تقوم عليها النظم الاستبدادية حيث تؤدي الصراعات فيها إلى هذه الصفات الاجتماعية الذميمة. أي الطمع والنفاق ونكران الجميل هي صفات يعاني منها الأفراد في مثل تلك المجتمعات وليست صفات لصيقة بالإنسان كإنسان.

بالنسبة لروسو، كانت له هو الآخر أحكام عادلة مماثلة عن الطبيعة البشرية. فهو رغم إقراره بهذه العيوب الاجتماعية، فإنه يرى أنها سطحية وأن النظرة الفاحصة للإنسان عن قرب تكشف الأساس الراسخ للطبيعة البشرية وتجعلنا نتعلم احترامه. بمعنى آخر فإن هؤلاء الذين يحتجون بالأعمال الشريرة كدليل على الطبيعة البشرية قد أضلتهم القشرة التي تغطي الجوهر، وأن مشكلة

١٢- Rousseau: Emile, Oeuvres Complètes, B. Gagnebin, M. Raymond, eds., edn. Pléiade (Paris, 1959 -), vol. iv, p. 322. See Mason, p. 7.

أهم المجلدات الخمسة من «الأعمال الكاملة لروسو» بالنسبة لدراستنا هو المجلد الثالث iii الذي يضم كل كتاباته السياسية، ثم المجلد الرابع IV الذي يشتمل على عدة دراسات أهمها كتابه «إميل».

١٣- الفصل التاسع أعلاه، المبحث الثاني، آخر البند رابعا.

فلسفـــاتهم هي أنهـــا تفشـــل في التفـرقـة بين ما هو أصلى ومـا هو اصطنـاعي في الطبيعة الحقيقية للإنسان . لهذا يمكن القول إن آراء روسو في هذا الشأن تكمل آراء ماكيافيللي ، كما تتناقض جذريا مع المدرسة الأخرى التي ترى أن الإنسان شرير بطبعه .

ثالثا : الملكية الخاصة :

تنـاول روسـو ظاهـرة الملكيـة في أكثـر من مؤلف من أهمهـا «خطـاب في أصـل التفـاوت» ، «مشروع دستور لكورسيكا» ، «خطاب في الاقتصاد السياسي» . تبدأ الملكية الخاصة في الظهور في رأيـه نتيجـة عاملين مُهمين هما انفراد الإنسان كمخلوق بقدرة فريدة على الارتقاء بنفسه ، وتفاعل هذا الإنسان مع البيئة من خلال تعدد حاجاته وبدء الاستعانة بالغير . يبدو العامل الأول واضحا في تخلي الإنســان عن أسلوب حيـاته البدائي كصياد متجول وميله إلى تكوين أسرة كتجمع صغير مبكر له حاجاته المتنامية . وجنبا إلى جنب مع إنشاء الأسرة بدأت ظاهرة الملكية الخاصة عندما قام هذا الإنســان بتســوير قطعـة من الأرض وقال «هذه لي» ووجد من البسطاء من يصدِّقونه على حد قول روسـو، فكـان هو المؤسس الحقيقي الأول للمجتمع المدني . إن الإنسان الطبيعي كان حيوانا سلوكـه غريـزي بحت يفتقـر إلى أيـة لغة للتعبير عن رغباته اللهم إلا في شكل صرخات غريزيـة . ونظـرا لتـوافـر الموارد وانتفاء عنصر الندرة ، فإن هذا الإنسان لم يعرف ظاهرة الملكية الخاصة بصورة عامة في هذه المرحلة من حياته ، وربما يكون هناك سبب أهم من كل ذلك ، وهو أن الملكية الخاصة محصلة حاجـات وأفكـار ومعـرفة ومثابرة ، وكلها اعتبارات غريبة عن العصر الطبيعي ، بينما تنطوي الملكية الخاصة على لُغة وفكر ومجتمع .[١٤]

في تطـور لاحق ، إكتمـل العـامـل الثـاني عندما احتاج الناس إلى بعضهم البعض وخاصة عنـدمـا عجـز المـلاك منهم عن زراعـة كل أراضيهم بأنفسهم فتحولوا إلى أصحاب أعمال يقومون بتأجير آخرين للعمل لديهم . هكذا بدأ التفاوت بين البشر ، وصارت الملكية الخاصة هي المؤسسة الكبرى لعدم المساواة ، وانبثق المجتمع المدني المنظم بقوانينه ومؤسساته مما أدى إلى ازدياد وترسيخ التفـاوت الـذي أضفت عليـه الملكيـة الخـاصـة والقوانين صفة الشرعية . وكان لابد لهذه الظروف الجديدة أن تفرز علاقات اجتماعية مميزة تكتسب صفة الدوام وتستند إلى إزدياد الاعتماد المتبادل بين الناس وخضوعهم لقواعد سلوك مستحدثة تناسب انقسام المجتمع إلى أسياد وتابعين . يقول روسو

١٤ـ روسو: خطاب في أصل التفاوت، ص ٨٥.

Sabine, pp. 583 ff.

في ذلك :

«عندما كان الناس قانعين بأكواخهم الخشنة . . . واقتصروا على الأعمال التي تحتاج إلى عمل مشترك فإنهم عاشوا أحرارا أصحاء سعداء متمتعين بعلاقات مشتركة مستقلة . لكن لحظة احتاج فرد ما إلى مساعدة فرد آخر وظهرت فوائد ذلك ، اختفت المساواة ، وظهرت الملكية ، وأصبح العمل ضروريا ، وتحولت غابات واسعة إلى حقول مثمرة ، كان على الإنسان أن يرويها بعرقه ، ومع نمو المحاصيل نمت العبودية والتعاسة .[١٥]

١ ـ شروط الملكية الخاصة ونتائجها :

للملكية الخاصة عند روسو شروط كما أنه تترتب عليها نتائج . حول الشروط ، يرى روسو أن لكل إنسان حق طبيعي في الحصول على ما هو ضروري للمحافظة على بقائه . لكنه خلافا لجون لوك ـ الذي ربط حق الملكية للإنسان بما يمزج به عمله العضلي ـ يرى أن الإنسان يشتق من هذا الحق الطبيعي حق في الملكية . ولدى تقسيم الأراضي كما يقول ، وجد هذا المبدأ تطبيقا تلقائيا له في الممارسة المعروفة بحق من قام بشغل الأرض أولا أي واضع اليد . وبعد نشأة المجتمع المدني ، تحولت هذه الممارسات التي تتسم باغتصاب الأرض وقوة الأمر الواقع إلى حقوق مشروعة ، أي تحولت من حق الانتفاع إلى حق الملكية القانونية . ومما يسترعى الانتباه ، أن روسو يشترط في الحالتين ثلاثة شروط يراها ضرورية لإكساب واضع اليد أو المالك حقا مشروعا ، مما يعني أن وضعها على قدم المساواة ليس مقصودا به فقط مجرد توفير الضمان ، وإنما هو دليل على نظرته الجديدة إلى موضوع الملكية . والشروط الثلاثة التي وضعها هي :

« الأول ، ألا تكون الأرض قد تم شغلها بأي إنسان آخر من قبل ؛ الثاني ، ألا يشغل الحائز أكثر مما يحتاجه للمعيشة ؛ الثالث ، ألا تستند حيازته إلى أية صور (مظهرية) ، وإنما على العمل وفلاحة الأرض ، وهما الدليلان الوحيدان على الملكية الجديرين باحترام الآخرين في غياب السند القانوني» .[١٦]

حول النتائج ، يلاحظ أن روسو لم يعارض الملكية الخاصة كفكرة أو كممارسة ، وإنما حلّل

١٥ـ روسو : خطاب في أصل التفاوت ، ص ٩٥ ، ٩٩ .

١٦ـ روسو : العقد الاجتماعي «أو مبادىء القانون السياسي» ، سلسلة الروائع الإنسانية ، ترجمة بولس غانم ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ٣٤ .

النتـائـج التي تترتب على الارتبـاط الضـروري بينها وبين ازدياد عدم المساواة وخاصة ما تعلق منها بسوء توزيع الملكية. لهذا فقد أدان بشدة الشرور الناجمة عن ذلك وأشار إليها في كتابه «إميل» بقوله إن شيطان الملكية يصيب بالعدوى كل ما يلمسه. كان روسو يرى أن عدم المساواة في الثروة يرجع في جذوره إلى عدم المسـاواة الطبيعيـة في القـوة الجسـدية التي مكنت فردا واحدا من أن ينتج بعمله أكثـر من غيره، ثـم تبـدأ ملكيـات البعض في النمـو وتتعقد العلاقات بين الناس عندما يتم توظيف عدم المسـاواة الطبيعيـة تلك في خدمـة الحـاجـات الجديدة والطموح الفردي الذي يتسم بالشراهة والجشـع فتتعـارض المصـالح ويزداد التناحر ومحاولة كل طرف تحقيق مكاسب على حساب الطرف الآخـر. هذه هي الخلفيـة التي يستعـرض روسـو على ضوئهـا النتـائـج الاقتصـاديـة والسيـاسيـة والاجتماعية والنفسية للملكية الخاصة، ويمكن إيجاز هذه النتائج فيما يلي[١٧]:

- يؤدي الصراع الناجم عن ازدياد عدم المساواة إلى تلاشي المشاعر والعلاقات الإنسانية المتميزة للعصـر الطبيعي مثـل الحب والتلقـائيـة والكـرم، وتحـل محلّها علاقات أخرى كالتعالي والحسد والشك والخداع المميزة للمعاملات بين المستغلين ومن يعانون من استغلالهم، وتصبح المصلحة الخاصة هي السائدة.
- يقلل اللهاث المحموم للحصول على الحاجات المادية المتنامية ووسائل الراحة والترف من درجة الإحساس بالرضا والاشباع.
- تؤدي الملكيـة الكبـيرة الخـاصة إلى الرفاهية الحسية ولكن على حساب العقل والروح، فيزداد التوتر ويسعى كل فرد إلى التغلب على الآخرين بدلا من تجربة مباهج حياة الأخوة.
- لا يقتصـر الفـائـزون في الصـراع من أجل زيادة الملكية الخاصة على تحقيق الربح المادي، وإنما يسعون بدأب لفرض هيبتهم والاستئثار بالاحترام والقبول العام في المجتمع. ومقابل كل واحد من هؤلاء المنتصرين سيكون هناك أكثر من مهزوم. وهؤلاء المهزومون هم الأكثرية.
- يعاني هؤلاء المنتصرون وهم الأقلية من صفات نفسية ذميمة إذ يصبحون ضحايا مشاعر الغرور والتظـاهـر الكـاذب واحتقار الآخرين وهي مؤشرات تعكس عدم الشعور بالأمان رغم وصولهم إلى قمة النظام الاجتماعي.
- يتـولّـد عن الملكيـة الكبـيرة الخـاصة ثراء فاحش يُفسد كلا من الغني والفقير ويحولهما إلى تجار في الحرية العامة التي يشتريها أحدهما ويبيعها الآخر. وفي النهاية لن يربح أحد بها في ذلك الأغنياء المنتصرون لأنهم لن يتأكدوا أبدا من أن الفقراء المهزومين سيظلون صامتين.

١٧- Hacker, pp. 298, 299. Macfarlane, pp. 196, 197. Rousseau: Emile, iv, p. 690.

«كان كل واحد يسعى إلى تحقيق مزية خاصة لنفسه إما بالقوة علنا إذا آنس في نفسه القدرة الكافية، وإما بالحيلة إذا كان يشعر أنه الأضعف». «بدأ كل واحد يقوّم الآخرين ويرغب في معرفة رأيهم فيه». «وبالاستعمال تفقد وسائل الترف كل قدرتها على إدخال البهجة على الناس وتتدهور قيمتها لتصبح مجرد ضرورات». «إن الترف يفسد الغني الذي يتمتع به كما يفسد الفقير الذي يشعر تجاهه بالحسد، إنه يفسد الجميع». «ومن الواضح أنه مهما كانت طريقة تعريف القانون الطبيعي فإن مما يتعارض معه . . . أن تُغرق الأقلية الغنية نفسها بشراهة في المباهج والكماليات، بينما تحتاج الأغلبية التي تتضوّر جوعا إلى أبسط ضرورات الحياة». (١٨)

٢ ـ الثروة والحرية والازدهار :

رغم أن روسو كانت له حجج قوية وآراء ثاقبة في موضوع الملكية الخاصة، فإن كتاباته حول الغنى والأغنياء قد اكتسبت مسحة من المثالية (بمفهومها الأخلاقي) وخاصة في تطلعه إلى تحقيق مجتمع المساواة الذي يسوده نمط الملكيات الصغيرة. وقد أبدى روسو كراهية واضحة تجاه المغالاة في جمع الثروة، وامتدح في نصائحه للبولنديين الفضائل المقترنة بالحياة البسيطة، وذم الجري المسعور وراء تكديس المال، وأبدى عدم ثقته بالأغنياء. والدليل على أنه كان يركز نقده على ظاهرة «عدم المساواة الشديدة» في الثروة، وليس مجرد عدم المساواة كظاهرة اجتماعية هو مطالبته بزيادة العبء الضريبي على الملاك القادين وهو ما عبّر عنه في صيغة سؤال بقوله: «أليست كل مزايا المجتمع تذهب إلى الأغنياء والأقوياء»؟ بذلك يكون روسو قد سبق أصحاب أطروحات التيار الاشتراكي الديمقراطي الذي ظهر في أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين وما نادوا به من فرض ضرائب تصاعدية على الدخل. بل إنه سبق الماركسيين أيضا في مقولتهم الشهيرة: «من يعمل يأكل ومن لا يعمل لا يأكل»، إذ قال: «على كل شخص أن يتكسب ليُقيم أَوَدَه، ولا يجب أن يصبح أحد غنيا، هذا هو المبدأ الأساسي لازدهار الأمة». (١٩) ومع ملاحظة أن هناك بعدا طبقيا واضحا في كتاباته واهتماما خاصا لديه بموضوع الملكية، فإن رَبْطه القوي بين الثروة والحرية

---

١٨. Rousseau: Du Contrat Social, Discours sur les sciences et les arts, Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes. Présentation de Henri Guillemin, Union Générale d'Editions, Paris 1973, pp. 221, 194, 197, 196. Also, Rousseau: Observations (to the king of Poland), iii, 51, Mason, p. 311.

١٩. Rousseau: Projet de Constitution pour la Corse, iii, 924, Mason, p. 268.

والازدهار يكشف عن اهتمامه أيضا بالجانب السياسي كما بدا على سبيل المثال في تحذيره من أن الفقير قد يفضل الخبز على الحرية، وأن أحدا لا يمكن أن يتمتع بالحرية حيث يوجد الفقر.

٣ ـ حقيقة موقف روسو من الملكية الخاصة :

أثار موقف روسو من الثروة والترف والأغنياء خلافات حول حقيقة موقفه من الملكية الخاصة. وقد زاد من هذه الخلافات اللبس الناجم عن بعض كتاباته التي تأثر فيها بالتيارات الفكرية والقلاقل العنيفة التي اجتاحت فرنسا في أيامه أي في نصف القرن السابق على الثورة الفرنسية لعام ١٧٨٩. من تلك التيارات مثلا مشروعات تناولت فكرة الشيوعية الخيالية، ومذهب أنصار المساواة السياسية والمناداة بمجتمع تكون فيه الموارد وخاصة الأراضي وإنتاجها ملكية مشتركة. ومن المعلوم أن هذه التيارات قد استمرت بعد وفاة روسو، ووجدت تعبيرا عنها في الانتفاضة الشيوعية لبابيف عام ١٧٩٦ التي أيدت فكرة أن الحرية السياسية بدون المساواة الاقتصادية ما هي إلا علاج سطحي.[٢٠]

على ضوء هذه الخلفية الفكرية التي عاصرها روسو يمكن تقويم رأيه الذي نشره في «مشروع دستور لكورسيكا» والذي قال فيه إن الدولة يجب أن تكون المالك الوحيد وهي المقولة التي أثارت ولا تزال تثير عليه سخط المتحمسين لنمط الملكية الرأسمالية الكبيرة. يقول روسو:

«إنني أبعد ما أكون عن الرغبة في أن تصبح الدولة فقيرة، وإنما على العكس أود أن تمتلك كل شيء، وأن يشارك كل فرد في الملكية العامة بما يتناسب مع خدماته فقط ... (ورأيي) ليس إزالة الملكية الخاصة تماما، لأن ذلك مستحيل، وإنما حصرها في أضيق الحدود الممكنة ... وأن تكون خاضعة دائما للمصلحة العامة ... وباختصار فانني أريد أن تكون ملكية الدولة أكبر وأقوى ما يمكن، وأن تكون ملكية المواطنين أصغر وأضعف بقدر الامكان». [٢١]

إن الأدق هو القول إن روسو لم يكن لديه أي اتجاه جاد لإلغاء الملكية الخاصة. يثبت ذلك تناوله للملكية في نفس كتابه «خطاب في أصل التفاوت» على أنها حق اجتماعي لا يمكن الاستغناء عنه، كما أنه ذكر أن الملكية هي أقدس حقوق المواطنين في «خطاب في الاقتصاد السياسي» الذي

٢٠. Sabine, pp. 583, 584.

٢١. Corse, iii, 930, 931, Mason, p. 273.

نشره في البداية في المجلد الخامس من دائرة المعارف الفرنسية .

لم يكن غريبا إذن أن يتشابه موقف روسو مع لوك حول هذا الموضوع أي التقديس الزائد للملكية الخاصة ، لكنهما يختلفان اختلافا جذريا حول ما يسمح به من هذه الملكية . فقد أرسى لوك في فلسفته السياسية ولأول مرة في التاريخ الحديث الأساس الصلب لحق الفرد في ملكية كبيرة غير محددة ، وصار ذلك الحق هو القاعدة المرعية في المجتمعات الرأسمالية . أما روسو فقد قال بعدم مشروعية الملكية غير المحدودة لأنها تحرم أغلبية المواطنين من أية ملكية ، وبالتالي تتناقض مع الحق الطبيعي المتعارف عليه الذي أقر بحق الفرد في ملكية محدودة يستطيع أن يزرعها بنفسه . يفسر ما سبق الموقف الحقيقي لروسو الذي رغم تسليمه بأن حق الملكية هو ضمان للاستقلال ، فإنه لم يكن يجيز حرية تملك الملكيات الكبيرة أو الضياع الواسعة ، بل على العكس كان يعارضها بقوة باعتبار أنها تخلق تابعين ، وأن المالك في هذه الحالة يحصل على حريته على حساب الآخرين ، كما يفسر أيضا تأييده للملكيات الصغيرة التي تضمن لملاكها الاكتفاء الذاتي .

> **« (الملكية) هي من أكثر حقوق المواطنين قدسية ، وأكثر أهمية حتى من الحرية في أحوال معينة » . « يجب أن نتذكر أن الملكية هي أساس العقد الاجتماعي ، وأول شروطه أن يتمتع كل شخص بما يمتلكه في أمن وسلام » . « لكل إنسان حق طبيعي في كل ما هو ضروري له ، إلا أن العقد الواقعي الذي يجعله مالكا لقطعة معينة (من الأرض) تستبعده عما تبقى منها . فإذا ما تقرر نصيبه ، وجب عليه أن يكتفي به ، ولم يعد له حق ما تجاه الجماعة » .** [٢٢]

يضاف إلى هذا أن روسو كان لديه وضوح حول الفرق بين الحيازة والملكية من الناحية القانونية . فقد شرح كيف أن الناس قبل أن يأتوا إلى المجتمع المنظم لم تكن هناك إلا الحيازة الناتجة عن استعمال القوة أو حق وضع اليد لأول مرة . وبعد تكوين المجتمع المنظم عن طريق العقد الاجتماعي ، يتمتع الناس بالملكية لأن العقد فقط هو الذي يجعل الملكية قانونية ، وأن الرضا الحر لكل أعضاء المجتمع من خلال العقد يمنح كل عضو فيه الحق فيما لديه من ملكية .

رابعا : القومية :

تصنف كتابات روسو ضمن الفلسفات السياسية للدولة القومية نظرا لما ورد بها من نصائح في

٢٢- Rousseau: Discours sur l'économie politique, iii, 263, 269, 270, Mason, p. 74. Parel and Flanagan, p. 29.

كتابـه التعليمي إميـل، وكـذلك اقتراحاته لشعب بولندا وأهالي كورسيكا. وتختلف آراء روسو هنا أيضا مع الفلسفة الفردية السابقة عليه وخاصة تلك التي عبر عنها لوك ومفهومها الفردي القائل إن قيمـة أيـة جماعـة بشـرية تكمن في قدرتها على توفير السعادة والرضا النفسي للفرد ولا سيما في مجال حماية حقوقه المتأصلة في الملكية الفردية والتمتع بها، وإن حقوقـه سابقة على وجود المجتمع، وإن هذا الأخير ما نشأ إلا من أجل الفرد وصالحه. وطبقا لهذه الفلسفة، فإن البشر مُنساقون للتعاون بموجب مصلحة شخصية مستنيرة وحساب دقيق لما يعود على الفرد من منفعة، وأن وظيفة المجتمع الأساسية هي تحقيق هذه المنفعة. أي أنه كمجتمع لا قيمة له في حد ذاته، والدافع الذي يقوم عليه هو الأنانية وحب الذات، وتنحصر مهمته في المقام الأول في تحقيق رفاهية الفرد وأمنه.

لكن إبتداء من روسو بدأت مرحلة جديدة من التأثير اليوناني في الفلسفة السياسية، إذ أدى تأثـره بأفـلاطـون إلى تخلصه من تلك الفلسفة الفردية. كانت النظرة العامة التي أخذها روسو عن أفلاطون تتضمن ما يأتي:

- التسليم بأن الـولاء السيـاسي هو أخـلاقي أساسا قبل أن يكون مسألة قانون وسلطة. فمجتمع دولة المدينة يشغل قمته مواطنون أحرار يقوم كل منهم بمهمته خدمة للصالح العام، ولا يستطيع العيش خارج هذا المجتمع إلا إله أو حيوان.
- يمثل المجتمع في دولة المدينة القيمة الأخلاقية العليا لأنه الوسيلة الرئيسية للتهذيب الأخلاقي.

للمقـارنـة بين المـوقفين، فإن الفلسفة الفردية التي عارضها روسو تدافع عن قضية أفراد لهم مصالح كبيرة في المجتمع، وتسيطر عليهم أفكار التملك والقدرة على الاتصال بالآخرين والمساومة وعقـد الاتفـاقـات معهم، ثم إقـامـة حكومة تضع هذه الاتفاقات موضع التنفيذ. ويتساءل روسو مستغـربـا: من أين يأتي هؤلاء الأفـراد بكـل هذه القـدرات إن لم يكن من المجتمـع؟ ففي داخل المجتمـع، هنـاك حريـة وفـرديـة ومصلحـة شخصيـة وعهـود، بينما خارج المجتمع لا يوجد شيء أخلاقي. معنى هذا أنه في المجتمع فقط يكتسب الأفراد قدراتهم وملكاتهم العقلية، وبه يُصبحون بشرا. إذن فالمقولة الأخلاقية الرئيسية لديه هي المواطن وليس الإنسان.[٢٣]

ومن بين آراء روسـو السيـاسيـة التي تستحق التنـويه لعلاقتها بمفهوم القومية موقفه من نظام الـرق، ونظـام التعليم. فالبشـر في رأيـه يجب جعلهم مواطنـين قبـل أن يكون في الامكان جعلهم بشـرا. لكن لكي يكـونـوا مواطنـين يضـع روسو عدة شروط سنتناولها بالتفصيل عند دراسة النظام السيـاسي ومنهـا أن تعمـل الحكـومـة على ضمان الحرية في حدود القانون، وتوفير الرفاهية المادية،

٢٣. Sabine, pp. 580, 581

وإزالة التفاوت الشديد في توزيع الثروة. وبالنسبة للحرية بالذات، أوصى في كتاباته حول بولندا بالتخلص من نظام الرق تدريجيا لاستحالة إلغائه تماما بصورة مباشرة. لكنه في الوقت نفسه يحذر النبلاء من أنهم لن يكونوا أحرارا أبدا ما داموا يكبلون «إخوانهم» بالسلاسل، ولذلك اقترح أسلوب العتق التدريجي حتى تستطيع الأعداد الغفيرة من أفراد الأمة «أن تعطي الوطن حبها».

« أيا من كان هذا الذي يريد أن يحرم الآخرين من حريتهم سينتهي به الأمر دائما إلى فقد حريته هو. يصدق هذا حتى على الملوك (الحكام) ويصدق أكثر على الشعوب». (٢٤)

بالنسبة للتعليم، ذهب روسو إلى أن اشتراك الناس واهتمامهم بشؤون الجماعة التي ينتسبون إليها غير كاف. يكمل هذا في رأيه ضرورة وضع الحكومة لنظام عام لتعليم الجميع يجعل الأفراد ينظرون إلى فرديتهم في علاقتها بالأمة فقط. وفي دراسته «إعتبارات حول حكومة بولندا»، يقول إن الناس يجب تعليمهم ليصيروا مواطنين ووطنيين.

«وحيث إن الجميع متساوون في ظل دستور الدولة، فإنه يجب تعليمهم معا وبنفس الأسلوب . . . وإذا استحال إقامة نظام حر تماما للتعليم العام، فإن التكلفة المفروضة يجب أن تكون على الأقل في متناول الفقراء». «إن التعليم هو الذي يجب أن يعطي النفوس الدافع القومي، وبهذا يوجه آراءهم ومشاربهم بطريقة تخلق منهم وطنيين بالتوجه والعاطفة والضرورة». «ولا يجب أن يُسمح (للأطفال) باللعب فرادي . . . وإنما معا وتحت إشراف عام، حتى يكون هناك دائما هدف عام يتطلعون إليه ويثير المنافسة . . . قد يكون تعليم (الأطفال) خاصا، لكن ألعابهم (ومبارياتهم) يجب أن تكون دائما جماعية وعلى الملأ؛ لأن . . . ذلك سيعودهم في سن مبكرة على (احترام) القواعد، وعلى المساواة، وعلى الإخاء. . .»(٢٥)

ورغم أن روسو شرح بالتفصيل آراءه في التعليم الخاص في كتابه «إميل» واهتم فيه بطبيعة الطفل وميوله الفردية فإن ذلك لم يشفع له، إذ أثارت كتاباته عن التعليم العام أتباع الفلسفات الفردية وخاصة المتحمسين منهم مثل كارل بوبر الذي اشتهر بالنقد الشديد لأفلاطون وهيغل وماركس. حتى الفلاسفة السياسيين الليبراليين من أمثال البريطاني ليزلي ماكفارلين رأوا أن كتاباته

٢٤- Rousseau : Considérations sur le Gouvernement de Pologne, iii, 1793, Mason, p. 311.
٢٥- Ibid., 965-967, Mason, pp. 297, 298.

عن التعليم العام ترقي إلى مرتبة التلقين المذهبي بأسلوب أبوي يتيح خلق استجابات متماثلة.[٢٦]

الخلاصة هي أن النزعة القومية قد حصلت على دفعة قوية من خلال كتابات روسو التي جعلت منها الفضيلة العليا ومنبع كل الفضائل الأخرى. بل إن هناك من يرى أن روسو كانت له رؤية مستقبلية تدور حول مدينة فاضلة تتحقق في مرحلة تالية وتحافظ فيها المجتمعات على استقلالها كما كانت في العصر الطبيعي. في الوقت ذاته، تتحرر هذه المدينة من العيوب التي تكتنف كلا من المجتمع الطبيعي والمجتمع المدني، ويتم فيها تجاوز الحدود القومية في بعض المجالات[٢٧]. يستند هذا الرأي إلى بعض ما ورد في «خطاب في الاقتصاد السياسي» الذي افترض فيه روسو احتمال تكوين إرادة عامة عالمية لكل البشر حيث تصبح المدينة الكبيرة للعالم هي المجتمع السياسي الذي تعتبر إرادته العامة بمثابة قانون الطبيعة، وحيث تمثل الدول والشعوب المختلفة أعضاء هذا المجتمع السياسي العالمي. كما أن هناك اتجاها مماثلا في كتابه «إميل» يضع فيه روسو خطوطا عامة لدراسة جديدة تدور حول تنظيم وعلاقات دولة فوق قومية.

خامسا: العقل والحواس والقيم:

يقال عن روسو عادة إنه قام بثورة ضد التقدير المغالي فيه لدور العقل الذي كان سائدا في أوروبا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. فما هي حقيقة ذلك؟ يقول روسو إن ما يعطي الحياة قيمة هو الانفعالات المشتركة أو الغرائز التي لا يختلف الناس حولها على الإطلاق، والتي قال إنها موجودة لدى الرجل البسيط غير المثقف في صورة أكثر نقاء وأقل إنحرافا مما لدى الرجل المستنير السفسطائي. فالرجل المفكر حيوان فاسد يستهزىء بالقيمة الأخلاقية لمشاعر مثل روابط الحياة العائلية، وجمال الأمومة، والرضا بالفنون البسيطة كفلاحة الأرض، واحترام القيم الروحية، وأهم من ذلك كله يعاني من عدم الشعور بالمصير المشترك، وعدم الإسهام في حياة مشتركة.[٢٨]

في الواقع، ما لم نقف على حقيقة موقفه من ضرورة ربط العقل بالحواس والقيم، فإن آراءه المتشددة تجاه المتعلمين والمثقفين ستكون مثيرة للاستغراب. يُنحي روسو باللائمة على تقدم العقل

---

٢٦. Macfarlane, p. 195.

٢٧. Ibid., p. 109.

٢٨. Sabine, pp. 577, 578. Cf., Mason, p. 8

قارن الرأي الآخر لماسون بأن روسو يقصد بذلك إنسان العصر الطبيعي الذي يفكر ولكنه غير رشيد لأن قدرة العقل لاتتطور إلا في المجتمع.

البشري وتطور قدرات الإنسان، ويعتبرهما مسؤولين عن ازدياد عدم المساواة التي عاصرها. فهل معنى ذلك أنه كان يفضل إنسان العصر الطبيعي «الهمجي النبيل» على إنسان المجتمع المدني؟ قد يشير هذا التساؤل إلى معنيين هما إمكان العودة إلى العصر الطبيعي، ورفض العقل. لقد ساهمت كتابات روسو نفسها (وخاصة «خطاب في أصل التفاوت») في هذا اللبس لأن امتداحه لإنسان العصر الطبيعي بسبب تحرره من العادات الذميمة ومن ارتكاب المظالم قد يحمل على الظن بحماسه للعودة إلى الحياة البدائية. يقول فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) Voltaire في مسرحيته الساخرة «الفلاسفة» (ولم يكن على وفاق فكري مع روسو)، «شكرا على كتابك الجديد ضد الجنس البشري، لقد جعلت الواحد مِنّا يريد المشي على أربع». [٢٩] ومما دعا إلى اللبس أيضا لدرجة اعتبار روسو داعية للاعقل، تأكيده على أن السمة الأولى التي تميز بين الإنسان والحيوان ليس العقل وإنما الحرية، وأن الإنسان المفكر حيوان فاسد شرير، وأنه بحاجة إلى تطوير مشاعره قبل تطوير عقله[٣٠].

خلافا لكل مدلولات هذه الإشارات الأحادية الجانب، فإن روسو لم يذكر في أي من مؤلفاته إمكان الارتداد إلى العصر الطبيعي. بل على العكس من ذلك يقول:

« لا تعود الطبيعة البشرية إلى الوراء. وحالما يهجر الإنسان عصر البراءة والمساواة فإنه لا يستطيع العودة إليه أبدا». [٣١].

ليس هناك أيضا في كتاباته ما يدل على رفض العقل. وكل ما في الأمر أنه لا يرى إمكان تطوير الطاقات الذهنية بمعزل عن قوى وقيم الإنسان الأخرى كالحواس والدين والأخلاق والضمير. يتضح هذا من آرائه حول تعليم الأطفال على سبيل المثال إذ كان يعارض بشدة أسلوب التعلم عن طريق الكتاب في مرحلة الطفولة استنادا إلى أن القدرات العقلية لا تتطور إلا من خلال الحواس. إن الإنسان في رأيه يجب أن يتعلم كيف يُحس قبل أن يكون قادرا على التفكير لأن للطفل «عقل حساس» sensitive reason قبل أن يتكون لديه «عقل مفكر» intellectual reason

« حيث إن كل ما يدخل في الإدراك الإنساني يأتيه عن طريق الحواس، فإن العقل الأول للإنسان هو العقل الحساس. فهو الذي يخدم كأساس للعقل المفكر؛ إن أول مدرسينا في الفلسفة الطبيعية هي أقدامنا وأيدينا وعيوننا. إن

٢٩. Voltaire: Lettre à Rousseau, Leigh, III, 156, 157, Mason, p. 7.

٣٠. Inégalité, iii, 138, Mason, p. 7

٣١. Dialogues: Rousseau Juge de Jean - Jacques, i, 935, Mason, 7.

استبـدال الكتب بهذه الحـواس لا يعلمنـا التفكـير وإنما يعلمنا استعمال عقول الآخـرين بدلا من عقـولنـا ، إنه يعلمنا أن نصدق الكثير ونتعلم القليل» . «إن القـراءة هي لعنـة الطفـولـة» . «لقد جعلنا من الطفل مخلوقا نشطا مفكرا ؛ ولا يتبقى لتحويله إلى رجل إلا جعله مخلوقا محبا حساسا ، لإضفاء كمال العقل من خلال الإحساس» . [٣٢]

يحتل العقل مكانة هامة أيضا في كتاباته عن القيم الروحية . فقد استعرض في خطابه[٣٣] إلى دوبـومـون de Beaumont رئيس أسـاقفـة باريس الآراء المتناقضة التي قيلت فيه والتي تتراوح بين اتهـامـه بالخـروج عن تعاليم المسيحية (بعد صدور كتابه «خطاب في أصل التفاوت») ، وبين الثناء العاطر عليه باعتباره من المدافعين المخلصين عن أخلاقياته (بعد رسالته إلى الامبير D'Alembert).

ولا شك أن فيلسـوفـا سيـاسيا كبيرا في حجم روسوكان يرى ببصيرته النافذة آفاق المستقبل واتجاه تطور الأحداث فنادى بالحرية والديمقراطية ، وإن كان أسلوبه قد استغلق فهمه على بعض معـاصـريـه فاستَعـدْوا عليه السلطات في أكثر من بلد حتى صار مطاردا وتحرق مؤلفاته في أكثر من عاصمة على نحو ما أشرنا إليه في المبحث الأول . لهذا يستغرب روسو تفاوت الآراء التي قيلت فيه والتنـاقضـات الفكـريـة التي وقـع فيها ناقدوه ، ويذكر عدة أمثلة منها اتهامه بالعداء للأمة الفرنسية بسبب البحث الـذي وضعـه عن المـوسيقى الفـرنسيـة ، ثم كيف أنـه كان على وشـك أن يعـامل كمتـآمـر ، ويتسـاءل متنـدِّرا عما إذا كان مصـير العرش الفرنسي قد أصبح معلقا على المجد الذي تحققه الأوبرا . ولعل مما يفسر المواقف العدائية تجاهه هجومه على تحالف الكنيسة والإقطاع ، ونقده للتفاوت الشديد في الثروة ، وتحبيذه لنمط الملكية الصغيرة مما ألب عليه القوى الاستبدادية وبعض مفكـري الـبرجـوازيـة الصاعدة الذين كالوا له الاتهامات الكاذبة بالالحاد . وسيناقش هذا الصراع بتفصيل أكبر في بداية البند ثانيا من المبحث الرابع للتعرف على الأسباب ومناقشة النقد الموجه إليه بمعـاداة الحـريـة والتمهيـد للنظم الشمـوليـة . وحـول موقفه من الإيمان والالحاد ، وعلاقة الدين بالعقل ، يقول روسو:

---

٣٢. Emile, iv, 357, 477, 478, Mason, p. 192, 193, 198.

٣٣. Rousseau: Lettre à Christophe De Beaumont, Pléiade, iv, 928, Mason, p. 232.

أنظر أيضا دراسة ديراثيه في الحوليات : «الدين المدني عند روسو» . .

Robert Derathé, "La religion civile selon Rousseau", Annales, xxxv (1951-1952), pp. 161-180.

« أمــا بالنسبــة لشخصي ، فإنني لم أتغــير . . . مخلص في كل شيء ، حتى ضد نفسي ؛ أرتكب المـوبقـات غالبـا لكن أحب الخير دائما . . . أخاف الرب دون أن أكون خائفا من الجحيم . . . لا أحب الكفر ولا التعصب» . «سأختم هذا الكتاب . . . ببعض الاستقصاءات حول الطريقة التي يمكن بها (بل) ويجب أن يكون الدين بها أحد المكونات الجوهرية في بناء الدولة» . «كلما كان الدين أقـل عقـلانيـة ، كلما كان الناس أكثر إصرارا على فرضه بالقوة . إن من يعتنق مذهبا عديم المعنى لا يتحمل أن يجرؤ الآخرون على النظر إليه على حقيقته . حينـذاك يصبـح العقـل أكـبر الجرائم ويجب إزالته من الآخـرين بأي ثمن (تـلافيـا) للعـار من أن يشـاهدوا بدونه . لهذا فإن التناقض وعدم التسامح لهما نفس المصـــدر . يجب تهديـــد النـاس وتـرويعهم باستمـرار لأنـك إن تركتهم (الحكم) عقولهم للحظة واحدة فإنك ستضيع » . (٣٤)

لم يكن روسو مقتنعا بالمسيحية فقط ، وإنما كان متسامحا أيضا تجاه الأديان السماوية الأخرى . وإذا كان امتـداحـه لليهـوديـة ليس غريبـا على بعض مفكـري العصـر الحـديث ، فإن موقفه تجاه الإسـلام يجعله من أقـل القـلائـل في العالم الغربي الذين اتخذوا موقفا متفهما من الدين الإسلامي ورسوله محمد (ص) . يقول روسو:

« إن استمـرار بقـاء الشـرع اليهودي ، وشريعة سليل إسماعيل ، التي حكمت نصف العـالم لمدة عشـرة قرون ، تشهـدان بعظمـة الـرجلين اللذين سنّا هاتين الشريعتين ؛ ورغم أن الغرور الفلسفي والروح الحزبية العمياء لا يريان فيهما إلا دجـالـين ذو حظ سعيد ، فإن الـدارس الأمـين للسيـاسة يشعر بالإعجاب عندما ينظر إلى مؤسساتهما وما تعبر عنه من عبقرية فذة وقديرة» . (٣٥)

بالمثل ، لم يكن روسو منكرا بأي حال لدور العقل في علاقته بالعدل والأخلاق . ففي حديثه عن وضـع قانـون الطبيعـة ، أكـد على أهمية العقل والضمير معا ، ونص في العقد الاجتماعي على شروط محددة لإنشـاء المجتمـع العـادل وفق ضوابـط عقـلانية ، لكن العدالة نفسها أو العقلانية لا يمكن أن تبنى على العقـل وإنـما على المشـاعر إما استجابة للمصلحة الخاصة مراعاة لمبدأ «عامل

٣٤. Ibid., 928, 929, Mason, pp. 232, 238

وردت عبارة «يجب أن يكون الدين أحد المكونات الجوهرية في بناء الدولة» ضمن الخطاب السادس من مجموعة «رسائل من الجبل» . وميزة هذا الخطاب بالذات أنه يحوي خلاصة مركزة لفلسفة روسو السياسية. أنظر: Mason, p. 177:

٣٥. العقد الإجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل السابع، ص ٦١.

الناس بما تحب أن يعاملوك به»، وإما تنفيذا للتعاليم المسيحية التي يفضلها والمنادية بأن «أحب جارك كما تحب نفسك».

> **«العدل والخير ليسا بأي حال كلمات مجردة فقط، أو مفاهيم أخلاقية صرفة يكونها الذهن، وإنما هما من الأحاسيس الحقيقية للروح التي ينيرها العقل . . . نحن لا نستطيع وضع أي قانون للطبيعة بوساطة العقل فقط وبمعزل عن الضمير . . . إن كل الحق الطبيعي وهم باطل إذا لم يكن قائما على أساس من الحاجة الطبيعية للقلب البشري».** [٣٦]

يثبت كل هذا خطأ الظن بإنكار روسو لدور العقل، ويؤكد مفهومه الخاص للعلاقة بين العقل وبين عدة عناصر ذاتية ومجتمعية هي الحواس والدين والأخلاق والضمير.

سادسا : الإرادة العامة :

نبدأ بالتعريف بالإرادة العامة ، ثم نبحث دورها وعلاقتها بالمواطن والحكومة، ثم نشير إشارة مقتضبة إلى علاقاتها بالسيادة على أن نتناول ذلك بالتفصيل في المبحث الخاص بالنظام السياسي .

الإرادة العامة Volonté Générale, General Will هي الركيز الأساسية المميزة لفلسفة روسو السياسية. وقد جاءت أول إشارة لها في دراسته «خطاب في الاقتصاد السياسي»، ثم استكمل بحثها بالتفصيل في مؤلفه «العقد الاجتماعي». والإرادة كمصطلح لا تعني الإرادة فقط من حيث القصد والنية أو القرار، وإنما تعني أيضا الرغبة wish ، أو الحاجة إلى شيء، أو الاستعداد والرغبة في الاستجابة willingness [٣٧]. والإرادة العامة في مفهوم روسو تختلف تماما عن الإرادة الخاصة Particular will التي هي مختلفة بطبيعتها بين الأفراد، كما تختلف أيضا عن إرادة الجميع أو الكل Will of all . وكما سيتضح فيما بعد فإن توجيه الدولة وحكمها يتم بوساطة «الإرادة العامة» للشعب بصفتها مجموع كل المصالح المشتركة، بينما المصالح الخاصة المتباينة للأفراد والتي تكون «إرادتهم الخاصة» لا يمكن أن تكون أساسا للحكم وإنما تصلح فقط كرابطة بين عصبة معينة أو فئة سياسية ما. بالمثل، ينطبق هذا على المصطلح الثالث «إرادة الجميع أو الكل» الذي يطلقه على أغلبية المصالح الخاصة التي لا تستند إلى المصلحة المشتركة للجماعة ككل أو للمجتمع ككل. ففي المجتمع الذي توجد به أحزاب أو تكتلات، لا يعني التوصل إلى تصويت بالأغلبية أنه

---

٣٦. **Emile, iv, 522, 523, Mason, p. 278.**

٣٧. **Mason, pp. 34, 35.**

يمثـل الإرادة العـامـة وإنـما فقط إرادة الجميع أي مجموع الإرادات الخاصة التي قد لا تكون عادلة بالنسبة للمجتمع ككل.

> **«يجب أن يفهم من هذا أن ما يعمم الإرادة ليس عدد الأصوات، بل المصلحة المشـتركـة . . . فبـالـه من اتفاق بديع بين المصلحة والعدالة، يكسب المشورة المشتركة طابع الإنصاف الذي نراه يتبخر في الجدل الذي يدور حول كل قضية فرديـة بسبب عدم وجـود منفعة مشتركة . . .» . «كما تميل الإرادة دائما إلى حيز الكـائن الـذي يريـد، فإن الإرادة الفـرديـة تستهـدف دائما المصلحة الفردية، (بينـما) الإرادة العـامة تستهدف دائما المصلحة العامة؛ ينجم عن ذلك أن هذه الأخيرة هي وحدها، أو يجب أن تكون وحدها، القوة الدافعة الحقيقية للمجتمع».** (٣٨)

بعبارة أخرى، فإن الإرادة العامة هي ما يريده الناس عندما يتطلعون إلى الخير العام على أسـاس من المصلحـة المشـتركـة، ويتخلون من أجـل ذلك عن مصالحهم الأنانية الضيقة. ويُشبّه روسـو المجتمـع بالكـائن الحي، ولما كان هذا الكائن له إرادة خاصة به، فإن المجتمع له أيضا إرادة هي الإرادة العامة التي كان يعتقد أن المجتمعات الصغيرة هي أحسن مثال لها، لأنها تتمتع بدرجة كافيـة من التجـانس تكفـل وجود مصالح مشتركة. ومثل هذا المجتمع في رأيه له شخصية مشتركة موحـدة أو «أنـا جماعيـة» moi Commun، والإرادة العـامة لهذه الأنا الجماعية هي التي تتولى وضع المعايير الأخلاقية الملائمة لأعضائها، أي أنها تمثل القاعدة لما هو حق أو باطل بالنسبة لكل أعضاء الدولة في علاقاتهم بعضهم ببعض، وفي علاقتهم بها. يضيف روسو أنه بحسب الميثاق الأساسي فإن الإرادة العـامـة هي المصـدر الوحيد لكل القوانين العادلة، وأنه لا شيء سواها يُلزم الأفـراد، وبالتالي فهي السلطة العليا المطلقة والنهائية. وحيث إنها تمثل المصلحة العامة والخير الجماعي الذي هو معيار الصواب، أو كما يقول «تمثل القاعدة لما هو حق أو باطل بالنسبة لكل أفراد الدولة»، فإنها دائما على حق. (٣٩)

٣٨ـ العقد الإجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع، ص ٤٨.
Mason, pp. 34, 35. The Geneva MS: 295, quoted by Mason, p. 159. Karl W. Deutsch: Politics and Government, How People Decide Their Fate, , third edn., Boston 1980, pp. 83 -87.

٣٩ـ العقد الإجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل السابع، ص ٥٩.
L'Economie politique, iii, 244, 245, Mason, p. 76. D. Muschamp, "Rousseau and the General Will", in: Political Thinkers, ed., D. Muschamp, New York, 1986, pp. 129ff. W. Ebenstein, Modern Political Thought, op. cit., p. 162. Hacker, p. 319.

إن الإرادة العـامـة قرينـة الإحساس العام بالخير الجماعي أو هي ضمير الجماعة. يظهر هذا المفهوم من خلال تفضيل روسو للجماعات الصغيرة المكونة للأمة والتي يرى أن لها خاصية غامضة لإدراك الـوسيلة إلى تحقيق سعـادتهـا ومعـرفـة مصـيرها. يرقى هذا إلى ما يمكن تسميته بالعبادة الـرومـانسيـة للجـماعـة التي كانت الفيصل بين فلسفته وبين النزعة الفردية التي رفضها. فقد بالغ المفكرون السابقون عليه في القرنين السابع عشر والثامن عشر في دور العقل ومغزى التنوير، وركزوا مخططهم للقيم على الإعـلاء من شأن الفـرد وجعله محور كل شيء في المجتمـع والدولة، واللذان ما أنشئا في رأيهم إلا لخدمته والمحافظة على حقوقه وحرياته. بينما اتجهت فلسفة روسو السياسية إلى تعظيم الجماعة وتحبيذ المشاركة الجماعية والثناء على التلقائية وقيم السعادة التي سبقت الاشارة إليها في نقده للمثقف السفسطائي.

« وإذا نحن رأينا ، لدى أسعد شعوب العالم ، جماعات من القرويين ينظمون شؤون الـدولـة تحت شجرة بلوط، ويتصرفون تصرفا حكيما، فكيف لا يمكن ألا نزدري ألاعيب الأمم الأخرى . . . ودولة محكومة على هذا النحو لا تحتاج إلا للقليـل من القـوانـين، وإذا دعت الضـرورة إلى سن الجـديد منها، بدت (واضحـة) ومعـترفـا بها من الجميع. وأول من يقترح سنها إنما يعبر عما شعر به الجميع فعلا من قبل. ولا حاجة إلى أحزاب ولا بلاغة قول ليتحول إلى قانون ما انعقد عليه عزم كل منهم». [٤٠]

يقيم روسو علاقة وثيقة بين دور الإرادة العامة كسلطة معنوية عليا وبين المواطن والحكومة. فمن جهـة تحافـظ الإرادة العـامـة على بقاء وعلى رفاهية المجموع وعلى كل عضو فيه، ومن جهة أخرى يطيع المواطن الإرادة العامة. هذه الطاعة للإرادة العامة تمثل في رأيه واجبا أخلاقيا أسمى، كما تمثل استجابة للمصالح الحقيقية للفرد أكثر من إرضاء الإرادة الخاصة ما دام هذا الفرد يعيش في مجتمـع حقيقي. ويعتـبر روسـو أن عدم امتثـال الفـرد لطاعة الإرادة العامة هو نوع من الأنانية التي تدفعـه إلى الـرغبـة في التمتـع بحقـوق المـواطنة دون تحمل تبعاتها أي دون تحمل واجباته كفرد من المحكـومـين. وفي تحذيـره من أن مثـل هذه الأنـانيـة أو العصيـان قد يؤدي إلى انهيـار المؤسسـة السيـاسيـة ، يتـوعـد روسـو - في عبـارة صارت مثـل جدل عميق - من يعصي الإرادة العـامة بأنه سيُجـبر على طاعتهـا قصـرا. وحيث إنه يعتبر الإرادة العامة هي الضامنة الوحيدة لحرية المواطنين فإن هذا الإجبار سيرغمه على أن يكون حرا.

٤٠- العقد الإجتماعي، الكتاب الرابع، الفصل الأول، ص ١٤١.

بالنسبة للعلاقة بين الإرادة العامة والحكومة ، حرص روسو على التأكيد ليس فقط على التزام الحكومة إزاء هذه السلطة العليا، وإنما أيضا على ضرورة التنسيق بين الإرادة العامة وكل الإرادات الخاصة.

« قد يكون لكل فرد كإنسان إرادة خاصة به تتناقض مع الإرادة العامة التي له كمواطن. وقد توحي إليه مصلحته الخاصة بما يختلف تماما والمصلحة العامة. . (إن) استمرار (هذا) الوضع لا يمكن إلا أن يؤدي إلى تفكك الدولة. ولأجل ألا يتحول العقد الاجتماعي إلى صيغة جوفاء فإنه يشتمل ضمنا على تعهد . . . بأن من يرفض إطاعة الإرادة العامة أيا كان سيُرغم على ذلك بوساطة الدولة. لا يعني هذا شيئا أقل من إرغامه على أن يكون حرا». «إن أول وأهم قاعدة في الحكومة الشرعية . . . هي أن تطيع الإرادة العامة في كل الأمور . . . وأن تميز جيدا بينها وبين الإرادة الخاصة». [٤١]

حول العلاقة بين الإرادة العامة والسيادة والقوانين، توضح كتابات روسو أن السيادة هي المظهر الوحيد للإرادة العامة التي لا تكون إلا للشعب في مجموعه. بهذا يكون قد حوّل فكرة السيادة التي جاء بها بودان من كونها تساند السلطة المطلقة للحاكم الفرد إلى كونها تساند سلطة الشعب إنطلاقا من أن الإرادة العامة كما سبق القول تمثل الخير الجماعي والمصالح المشتركة لجميع الأفراد في الدولة. لهذا فالقوانين لا تكون صحيحة إلا إذا صدرت عن طريق الإرادة العامة، وسيناقش هذا الموضوع في البند أولا من المبحث التالي عن النظام السياسي.

المبحث الرابع

روسو والنظام السياسي

تأثر روسو بالمشاكل السياسية والاجتماعية التي كانت فرنسا تعاني منها قبل ثورتها عام ١٧٨٩. وفي تناوله لتلك المشاكل، بدا واضحا إعجابه ببعض جوانب نمط الديمقراطية في دولة

٤١ـ المصدر السابق، الكتاب الأول، الفصل السابع، ص ٢٩، ٣٠.

L'Economie politique, iii, pp. 247, 250, Mason, pp. 77, 79.

المدينة اليونانية قبل مولد السيد المسيح (ع)، هذا علاوة على المؤثرات البيئية التي تعرض لها حيث قضى طفولته ومطلع شبابه في مدينة جنيف الصغيرة، والتي كان نظام الحكم فيها يحمل بعض سمات النمط القديم. وقد أثار هذا الاعجاب من جانبه موجة من الادعاءات، كما اكتنفت الحيرة بعض دارسيه عند محاولة تصنيفه، وهل هو من أنصار المذهب الفردي، أو نوع من المذهب الجماعي. وهل يُحبذ الديمقراطية أو الشمولية؟ وهل بدأ كمفكر ليبرالي وانتهى كشيوعي؟ أم بدأ ككاتب ثوري وانتهى كمحافظ؟

أولا : بيد من تكون السلطة السياسية العليا ؟

- الإرادة العامة للجماعة هي مقر كل سلطة السيادة. شرح روسو جانبا هاما من رأيه في الموضوع في «خطاب في الاقتصاد السياسي» الذي صدر في البداية ضمن المجلد الخامس من الموسوعة الفرنسية والذي فرّق فيه بين الدولة والحكومة. فالدولة في رأيه هي تجسيد للشخصية السياسية وهي تُعبّر عن نفسها عن طريق الإرادة العامة، بينما تكون الحكومة من الأفراد الذين يختارهم الشعب لتنفيذ رغبات هذه الإرادة. وأهم سمات الإرادة العامة للجماعة في علاقتها بالنظام السياسي أنها التعبير الوحيد عن السيادة التي لا تكون إلا للشعب في مجموعه. وكما أن الحكومة ملزمة بالخضوع لهذه الإرادة، فإن الأفراد ملزمون أيضا بطاعتها، ولا شيء غير الإرادة العامة يمكن أن يمارس مثل هذه السيطرة والموقع المتميز. ولما كانت مستقلة عن إرادة كل فرد على حدة، فإنه يترتب على ذلك أنها لا تقبل التجزئة، وأن المجموع (أو الأنا الجماعية) صاحب السيادة والسلطان لا يستطيع التصرف فيها بالتنازل لأن السيادة هي إرادة المجموع، والسيادة بطبيعتها تفنى وتزول بمجرد انتقالها.[٤٢] أي أنه كان يرى أن الشعب لا يمكن بأي حال أن يتخلى عن السيادة، وهي وجهة نظر تختلف مع رأي لوك الذي قال إن الشعب يتخلى عنها ولا يستردها إلا إذا دعت الضرورة إلى ذلك. كما أنه بهذا المفهوم يكون قد حوّل فكرة السيادة التي جاء بها جان بودان من كونها تساند السلطة الفردية المطلقة إلى كونها تساند سلطة الشعب كما سبق القول أعلاه عند بحث مفهوم الإرادة العامة.
- ينعكس هذا الوضع الخاص الذي تحتله الإرادة العامة، على العلاقات بينها وبين القوانين. فتأسيسا على السلطة المطلقة للشعب، فإنه لا يمكن الاعتراف بأي قانون في رأيه ما لم يصدر

٤٢ـ محسن خليل: النظم السياسية والقانون الدستوري، الجزء الأول، الاسكندرية ١٩٦٨، ص ٦٤ ومابعدها.
Hacker, p. 329

عنه بصفته صاحب السلطة التشريعية. بعبارة أخرى، فإن أي قانون يجب أن يكون متفقا مع الإرادة العامة التي لا يمكن التعبير عنها إلا حين يجتمع الشعب كله. أما القرارات التي تصدر من بعض الهيئات الحكومية، فلا تعدو كونها وسيلة من وسائل تطبيق الأوامر التي يُصدرها الشعب صاحب الحق الوحيد في سن القوانين.

«يتم حكم الدولة وتوجيهها بوساطة الإرادة العامة للشعب وهي مجموع كل مصالحه المشتركة». وهي « السلطة الأعلى المطلقة والنهائية». «وبحسب الميثاق الأساسي لا شيء سوى الإرادة العامة يلزم الأفراد». «وهذه الإرادة العامة . . . هي مصدر القوانين». إن «سلطة السيادة التي ليس لها من قوة إلا السلطة التشريعية تعمل فقط بوساطة القوانين . . . ، وسلطة السيادة لا تستطيع العمل إلا إذا كان الشعب مجتمعا». «لهذا فالإرادة العامة هي القانون الأسمى، وهذا القانون العام المشخص هو ما أُسميه صاحب السيادة. يترتب على هذا أن السيادة غير قابلة للانقسام أو النقل، ويقع مقرها بالأساس في كل أعضاء الدولة». [٤٣]

والحقيقة أنه رغم صعوبة التطبيق الكامل لآراء روسو عن الإرادة العامة والعقد الاجتماعي، فقد أسهمت إسهاما كبيرا في التكوين الفكري لرجال الثورة الفرنسية والنظم الدستورية التي وضعوها بعد اعتناقهم فلسفته عن مبدأ السيادة وعدم جواز التنازل عنها وأن القانون هو المعبّر عما أسموه الإرادة العامة للأمة. لهذا وجدت بعض مفاهيم روسو طريقها إلى دساتير عصر الثورة وأصبحت نصوصا وضعية. من ذلك مثلا ما ورد بإعلان الحقوق الصادر عام ١٧٨٩ الذي نص على أن الأمة مقر السيادة ومصدرها وليس لهيئة أو فرد ممارسة أية سلطة إلا عن طريق الأمة صاحبة السيادة العليا. كذلك نص دستور عام ١٧٩١ على أن السيادة وحدة لا تتجزأ، ولا يجوز التصرف فيها، ولا تسقط بالتقادم، وهي ملك للأمة وليس لفرد أو هيئة ممارستها إلا عن طريق الأمة.

ثانيا : السلطة السياسية وحقوق وحريات الفرد :

عالج روسو في أكثر من مؤلف العلاقة بين السلطة السياسية وبين حقوق وحريات الفرد.

٤٣- العقد الإجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل السابع، ص ٥٩. الكتاب الثالث، الفصل الثاني عشر، ص ١٢٠، الفصل الخامس عشر، ص ١٢٧.

L'Economie politique, iii, 244, Mason, p. 76. Rousseau: Lettres écrites de la montagne, Lettre six, Pléiade, iii, 806, 807, Mason, p. 176. Deutsch, op. cit., pp. 84-86. R. Andelson, "Rousseau and the Rights of Man", Modern Age, Fall 1984, pp. 353-355.

ويمكن تحليل آرائه في الجوانب المتعددة لهذه العلاقة في النقاط التالية :

١ ـ التعريف بالحقوق والحريات .

٢ ـ فروع السلطة السياسية وصلاحياتها .

٣ ـ أسباب الانهيار السياسي .

٤ ـ القيود النوعية والإجرائية على السلطة السياسية .

١ ـ التعريف بالحقوق والحريات :

تناول روسو في مواضع متفرقة من كتاباته حقوق الفرد الطبيعية، وهي على سبيل الحصر حقوقه في الحياة والمساواة والحرية والتملك.

- نلاحظ في البداية أن روسو قد تعرض لنقد شديد في العالم الغربي المعاصر بسبب آرائه حول الحقوق والحريات وخاصة بعد ظهور تأثيره اللاحق على تيارات الاشتراكية الخيالية. وهناك سببان قد يكونان من الأسباب الرئيسية التي كانت ولا تزال تكمن خلف ذلك النقد واكتسابه طابعا أيديولوجيا متزيدا. السبب الأول هو موقفه من الملكية الخاصة على نحو ما أوضحنا أعلاه في البند ثالثا من المبحث الثاني. فخلافا لموقف لوك الذي أرسى الأساس النظري الحديث لحق الفرد في ملكية كبيرة غير محدودة، فإن الجذور الطبقية لروسو ومزاجه العام دفعاه إلى التعاطف مع الطبقات الكادحة والتأثر في البداية بالتيارات الفكرية الثورية السائدة في عصره والمعادية للملكية الخاصة والمنادية بتحقيق المساواة وبمجتمع تكون فيه الموارد وخاصة الأراضي وإنتاجها ملكية مشتركة. ورغم أنه غيّر موقفه فيما بعد واعتبر الملكية أقدس حقوق المواطنين وحبّذ تمتع الفرد بملكية صغيرة. فإن رأيه الجديد لم يكن ليحظى بتأييد مفكري الرأسمالية لأنه كان مناقضا للتبرير النظري لجون لوك وخاصة رفضه لمشروعية الملكية الكبيرة غير المحدودة على أساس أنها تحرم أغلبية المواطنين من أية ملكية. يقترن بهذا الموضوع حافز إضافي لنقدهم لاجتهاداته هو ربطه ذلك الجانب الاقتصادي بحقوق وحريات المواطنين. فقد أدان روسو الحق المطلق في الملكية الكبيرة لأنها تمثل اعتداء على الحقوق وتخلق سادة وتابعين، كما أن المالك في هذه الحالة يحصل على حريته على حساب حرية الآخرين.

السبب الثاني هو خيار روسو الفكري الذي اعتُبر متعاطفا مع الشعب أو الجماعة كرد فعل قوي من جانبه على المغالاة في النزعة الفردية التي ميزت الفلسفة السياسية في القرنين السابع

عشر والثامن عشر. وعلى ضوء ذلك الخلاف الجذري بين آراء روسو وبين فلاسفة المذهب الفردي عموما بمن فيهم الليبراليين والليبرتاليين فيما بعد، يمكن تفسير الاتهامات التي لا تزال توجّه إليه بأنه كان واهما ويؤله الجماعة أو يريد فرض دكتاتورية الشعب على الفرد لسلبه حقوقه وحرياته. وتجد هذه النغمة صدى في بعض الكتابات المعاصرة التي تحاول جاهدة تصنيفه ضمن مؤيدي المنظومات الشمولية بصفة عامة، أو أنه من رواد ما أسموه بمجتمع الجماهير Mass Society.

- بعد هذا التفسير التمهيدي، نبحث وجهات نظر روسو حول العلاقة بين السلطة السياسية وبين موضوع هذا البند مع استبعاد مفهومه للملكية الخاصة والحق المرتبط بها اللذان سبق تناولهما أعلاه. بالنسبة للحقوق الأخرى، بدأ روسو في أوائل الكتاب الأول من العقد الاجتماعي حديثه عن حق الحياة، وحدد موقع الأسرة من المجتمع، ثم أشار إلى الحقوق التي يتمتع بها أفرادها في العصر الطبيعي فقال:

« مجتمع الأسرة هو أقدم المجتمعات كلها، وهو وحده المجتمع الطبيعي». إن أول قوانين الإنسان هو قانون محافظته على بقاء ذاته». «والأسرة هي النموذج الأول للجماعات السياسية ... فالرئيس هو صورة الأب، والشعب صورة الأولاد؛ وكلهم - وقد ولدوا متساويين وأحرارا - لا يتنازلون عن حريتهم إلا لمنفعتهم». (٤٤)

الجدير بالذكر أنه لم يتفق مع لوك إلا في تعداد هذه الحقوق، لكن أسلوبه في دراستها هو المميز حقا لفلسفته السياسية كما سيلي ذكره. لقد اتفق روسو مع سابقيه حول أولوية حق الحياة بصفته حقا طبيعيا، وذكر في الكتاب الأول من العقد الإجتماعي كيف أن هذا الحق مكفول للفرد حتى في حالة الحرب التي يمثل إعلانها إنذارا موجها للدول أكثر منه لرعاياها. وإذا كانت الغاية القصوى للحرب هي تدمير دولة العدو فإن لكل من الطرفين حق قتل المحاربين من الطرف الآخر ما داموا شاهرين لأسلحتهم. فإذا ألقوا السلاح زالت عنهم صفة العدو ولم يبق لهم سوى صفة البشر وانتفى حق الغالب في سلب حقهم في الحياة. ويؤكد روسو على أن احترام حقوق الحياة وحرمان المنتصر من حق قتل المهزوم لا يعني بأي حال مكافأته بمنحه حق استعباد ذلك المهزوم والاعتداء على حريته.

«إذن فالحرب لا تخول أي حق لا يكون ضروريا للوصول إلى غايتها

٤٤- العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الثاني، ص ١٢.

المنشودة. فهذه المبادىء ليست مبادىء غر وشيوس . . . ، وإنما تتفرع من طبيعة الأشياء، وتقوم على أساس من العقل». «وليس من حق الغالب أن يقتل عدوه المغلوب . . . وعلى ذلك فإن الحق في استعباده لا ينشأ من حق قتله، (وإنها ولا شك) مساومة جائرة أن يُحمل المغلوب على بيع حريته ليشتري بثمنها حياته التي ليس للغالب أي حق عليها. وإذا نحن اعتبرنا أن حق الحياة والموت يقوم على أساس حق الاستعباد، وحق الاستعباد على أساس حق الحياة والموت، أليس واضحا أننا نقع في دائرة مفرغة»؟[٤٥]

أما حق المساواة وحق الحرية فإن موقفه منهما يحتاج إلى مزيد من الإيضاح على ضوء التفسير التمهيدي في أول هذا البند. لقد كانت المعضلة التي حاول روسو أن يجد حلاً لها، هي كيفية التوفيق بين السلطة المطلقة للسيادة المتجسدة في الإرادة العامة للشعب، وبين الحق المطلق للأفراد في المساواة والحرية. ومن هنا كانت محاولته لإنشاء نظام إجتماعي تستخدم فيه السلطة الجماعية لحماية حقوق الفرد، وفي نفس الوقت يستطيع هذا الفرد أن يتحد مع الآخرين دون أن يفقد حريته الشخصية. وفي رأي روسو أن الإنسان لم ينتقل من العصر الطبيعي الذي كان فيه سعيدا إلى المجتمع المنظم إلا نتيجة للتزايد المستمر في عدد السكان، وما ترتب عليه من تعدد المصالح وتضاربها. لهذا كان عليه أن يتخلى عن حرياته الطبيعية بموجب عقد اجتماعي مع الأفراد الآخرين يتم على أساسه سحب تلك الحريات الطبيعية من الأفراد وتعويضهم عنها بحريات مدنية، كذلك يتنازل الفرد بمقتضى العقد عن سلطته إلى المجموع الذي يتمثل سلطانه في الإرادة العامة. ويؤكد روسو مرارا أن الفرد يتنازل عن حقوقه للمجموع وليس لفرد آخر، أي أن السيادة هي للمجموع وليست للحاكم كما قال هوبز، وبذلك يقترب من إثبات المقولة التي بدأ بها وهي أن الفرد، الذي هو جزء من المجموع، إذا خضع لهذا المجموع وأطاع أوامره فهو في الحقيقة يطيع أوامر نفسه.

يضيف روسو عاملا مهما آخر هو أن اتحاد الفرد مع المجموع وتنازله عن كل حقوقه على النحو الموضح لا يجعله يحصل فقط على كل ما فقده، وإنما يزوده فوق ذلك بحماية حقوقه وهي حماية لم تكن متوافرة من قبل. أي أن المجموع فقط هو القادر على الحماية وليست الأوضاع السائدة في العصر الطبيعي أو الحاكم الفرد المطلق الذي تحدث عنه هوبز. يقترن بهذا ميزة أخرى هي كفالة

٤٥- المصدر السابق، الكتاب الأول، الفصل الرابع، ص ٢٠، ٢١.

حق المساواة بين الأفراد فيما يتعلق بتقرير هذه الحريات وهي مساواة يكفلها الحق والعقد رغم ما بين الأفراد من تباين في القدرات والمواهب.

«يمكن التعبير عن هذه المشكلة في علاقتها بموضوعي في العبارات التالية: «كيف يمكن الاهتداء إلى صيغة اتحاد تدافع عن الشركاء، وتحمي حياة وملكية كل عضو فيه بوساطة القوة الكلية للجميع، والتي في ظلها لا يطيع الفرد إلا نفسه رغم اتحاده مع الآخرين، ويظل، حرا كما كان من قبل». هذه هي المشكلة الأساسية التي يتولى العقد الاجتماعي حلها». «إن الاتحاد الكامل للعضو بالجماعة، وتنازله عن كافة حقوقه لها، هو لأن كلا من الشركاء قد وهب نفسه كلها، فتمت المساواة بين الجميع». «(إن) كل فرد بهبته نفسه للجميع، لا يهبُها لأحد، وحيث إنه ليس هناك عضو لا يكتسب نفس الحق الذي قد تنازل عنه لشركائه، فإنه يظفر بما يساوي كل ما فقده، ويكسب فوق ذلك قوة أكبر للمحافظة على ما لديه». «أختتم هذا الفصل بملاحظة يجب أن تستخدم أساسا لكل نظام إجتماعي: إن الميثاق الأساسي لا يقضي على المساواة الطبيعية، وإنما بالعكس يستبدل المساواة الأخلاقية والقانونية بأنواع التفاوت التي خلقتها الطبيعة بين البشر فيصبحون جميعا متساوين بمقتضى العهد وفي نظر القانون وإن كانوا مختلفين في القوة الجسدية والذكاء». [٤٦]

- للتحقق من مدى موضوعية النقد الموجه إلى روسو حول الحقوق والحريات، يمكن الاستشهاد ببعض النصوص الحرفية من أقواله، وكذلك بإحدى المعالجات المميزة في الموضوع.[٤٧] لم يكْتف روسو في دفاعه عن حرية الفرد بذلك النمط البسيط من «الحرية الطبيعية» التي يتمتع بها الإنسان البدائي والتي يمكن أن تُعزى مجازا إلى حيوان منعزل، وإنما تطلع إلى أنماط أخرى من الحرية أكثر تقدما. لقد كانت الخطوة الأولى هي محاولة الانتقال من الحرية الطبيعية إلى الحرية المدنية، لأن الحرية الطبيعية في رأيه ما هي إلا حرية سلبية كان الإنسان البدائي يتمتع بها في العصر الطبيعي، وكانت غاية ما تمثله هو عدم خضوع فرد ما لإرادة فرد آخر.

في المرحلة التالية للعصر الطبيعي وهي مرحلة المجتمع، لا يتطلع الإنسان إلى حرية طبيعية تُجيز له أن يفعل ما يشاء، وإنما ينشدُ «الحرية المدنية» ليعيش في ظل قوانين يَصُوغها بنفسه بدلا من

٤٦- المصدر السابق، الكتاب الأول، الفصل السادس، ص ٢٥، ٢٦، الفصل التاسع، ص ٣٥، ٣٦.

٤٧- Macfarlane, pp. 152-154, 107.

الخضـوع للإرادة التعسفيـة لفـرد آخـر في المجتمع . لكن هذه المرحلة الجديدة تُعاني أيضا من نقطة ضعف خطـيرة هي أن بعض الأوضـاع قد تبلغ حدا من السـوء بحيث يعجـز الإنسان عن الحفاظ على حريته إلا على حساب حرية شخص آخر. لهذا لا يقتنع روسو بأن مجرد توافر الشرط الضروري للحرية المدنية، وهو طاعة الناس للقوانين التي صاغوها، يُعتبر كافيا، وإنما يشترط شرطا أهم هو أن تعـبرٍ هذه القـوانـين عن الإرادة العامة للجماعة . بمعنى آخر، فإن الأغلبية إذا لم تكن تُعبّر عن الإرادة العـامـة ، فإن الحـريـة المـدنيـة تغدو مستحيلة . أما إذا كانت قوانين الدولة تعبّر عن الإرادة العـامـة ، فإنهـا تعطي تأثـيرا وفعـالية لما يرغبه كل فرد حقيقة لأن الإرادة العامة في نظره هي الإرادة الأخـلاقيـة المشـتركـة لكل الناس . لهذا تعددت الإشارة في هذه الدراسة إلى وجهة نظره بأن عدم طاعـة فرد ما لهذه القـوانـين لا تعني فقـط معـارضتـه لمصالحه ، وإنما تعني أيضا معارضته لما يريد في الحقيقة . ومن هنا ذلك الرأي الذي جَلَبَ على روسو كثيرا من النقد عندما قال إن إرغام الجماعة لهذا الفرد على الخضوع لهذه القوانين لا يحمي فقط مصالحه ومصالح مواطنيه ، وإنما ترغمه الجماعة حرفيا على أن يكون حرّا[٤٨] .

يفسـر روسـو النـوع الثالث من الحرية وهي «الحرية الأخلاقية» أو الإيجابية بأنها لا تعني مجرد إرغـام الفـرد على أن يكـون حرا من النـاحية المدنية ، أي أنها لا تعني مجرد إلزامه بتحقيق متطلبات المـواطنـة ، وإنـما تعني أيضا أن يكون الفرد نفسه حرا أخلاقيا . وهذا لن يحدث في رأيه إلا إذا تطلّع الفـرد إلى الخير المشترك بوعي وبمحض إرادته استجابة لذاتيته الاجتماعية الأسمى ، وكسرا لطوق الأنـانيـة ، وتغليبـا لإرادة الإسهـام في خدمة المجموع . وتكشف كتابات روسو أن هذه المرحلة التي يعتـبرهـا أعلى من المـرحلتـين السـابقتـين ليست سهلة لأنهـا تستلزم تحرير الفرد لنفسه من نوازعه الخاصة ، وأن يرتبط اختياريا بالجماعة التي ينتسب إليها حتى يصبح سيد نفسه . بعبارة أخرى فإن الحرية الأخلاقية لن تتحقق إلا إذا وعى الإنسان دوره ووافق بمحض إرادته على خدمة المجتمع .

لهذا ، وخـلافـا للنقـد المـوجـه إليه بشأن الحقوق والحريات ، نرى أن روسـو في دفاعه عن حرية الإنسان كان يُفضل الحرية المدنية على الحرية الطبيعية بسبب الظروف التي استجدت على المجتمع . لكنه في تطلعه إلى إنسان فاضل يتخلص من نوازعه وشهواته ، تحدث عن نوع آخر من الفعل الإيجابي المتمثل في الحرية الأخلاقية . ولما لم يكن مثاليا رومانسيا صِرفا فإنه عاد ليقبل بالواقع المتمثـل في الاعـتراف بالضعف الإنسـاني وذلك في آرائه حول بولنـدا التي قال فيهـا إن الأوفق هو الاستعانة بالبشر الموجودين نظرا لصعوبة إيجاد ذلك النمط الفريد من المواطنين في وقت قصير .

٤٨ـ أنظر أعلاه الحاشية ٣٨، وفيما يلي الحاشية ٦١.

تأكيدا على ما سبق ، نستعرض بعض آراء روسو حول الحقوق والحريات . من ذلك مثلا ما استهل به العقد الاجتماعي «ولد الإنسان حرا طليقا . . » ، وكذلك ما ذهب إليه من أن البديل للحالة البدائية للعصر الطبيعي ليس العبودية الاجتماعية وإنما الحرية الاجتماعية . لقد هبط الإنسان المتحضر في رأيه إلى الدرك الأسفل لأنه أصبح فخورا بعبوديته واستكانته لمؤسسات القهر. وكان أكثر ما يحتقره في هذا الإنسان هو الرغبة الإرادية في الخضوع لسلطة غريبة مما أدى ليس فقط إلى ترويضه لطاعة سادته ، وإنما رغبته أيضا في استعباد آخرين ، وإطراء حالة الهدوء التي ينعم بها في ظل أغلاله .

يعطي روسو مثالا على ذلك حالة العبيد من اليونانيين القدامى الذين كانوا يُزجّون في غار سيكلوب (السجن) ، والذين كانوا يعيشون معيشة هادئة في انتظار موعد تقديمهم إلى الحيوانات لافتراسهم تسلية للمشاهدين من السادة . إن استكانة الإنسان الحديث للقهر تقوده إلى التخلي عن حقوقه والإخلال بواجباته ، فهو قد يلعق بامتنان أحذية قاهرية ، ولكنه لا يمكن أن يقوم بأي التزام نحوهم . ومثل هذا الاعتماد الكامل من جانب فرد ما على آخر يفسد كلا من الطرفين أخلاقيا . لهذا يقول روسو إن البشر لا يمكن أن يكون عليهم التزام قبل هؤلاء الذين يطالبون بفرض سيطرة عليهم ، لأن فكرة الالتزام لا يمكن أن توجد في ظل الغياب الكامل للحقوق ، وهذا هو تفسير قوله إن العبيد ليس عليهم التزام أخلاقي لطاعة سادتهم .

وحول مدى تدخل السلطة السياسية في حقوق وحريات الأفراد ، يوضح روسو أن الدولة تستخدم سلطاتها للسيطرة على كافة نواحي الحياة في حالات الطوارىء فقط . عند ذاك لا يتصرف الإنسان بإرادته إلا في قدر محدود من الثروة والحرية بشرط ألا تكون لازمة لتلبية الحاجات الأساسية للجماعة . وفيما عدا ذلك ، ليس هناك في كتابات روسو ما يُحرّض على سيطرة الدولة على كل مناحي الحياة كما يدعي البعض خطأ . أما ما يقال عن احتمال استغلال عصبة ما لآرائه حول العلاقة بين الإرادة العامة والسلطة والحريات لفرض نظام شمولي جامد على الشعب بحجة أن ذلك يمثل إرادته فقول مردود في رأينا لأن التفسير المغرض لأفضل الدساتير بل والأديان السماوية لتحقيق أطماع سياسية تقليد ثابت منذ عشرات القرون ، ولا يقوم كحجة مقبولة إزاء القراءة المتأنية لمجموع كتابات روسو عن العلاقة بين السلطة السياسية وبين الحقوق والحريات .

«ولد الإنسان حرا طليقا ، لكنه يَرْسِف في الأغلال في كل مكان» . «ليس لإنسان ما سلطان طبيعي على مثله ، والقوة لا تخول أي حق كان» . «إن تنازل الإنسان عن حريته يعني تنازله عن آدميته ، وتخليه عن حقوقه وواجباته

كبشر». «ليس بحُرّ من يخضع للنوازع والشهوات». إن «البرهنة على الحرية ليست من شأن العبيـد». «وهاتان الكلمتان: (عبد)، (وحق) متناقضتان كل التناقض». «ولا وجود للالتزام في غياب الحق». «فلنقر إذن بأن القوة لا تصنع الحق، وأننـا لايُفـرض علينـا الخضـوع إلا للسلطـات الشـرعية». «إن غـض الطـرف (التجـاوز) عن أشياء كثـيرة هو أحـد المبـادىء الأسـاسية للحكم في فرنسا، وهو ما يُرغمنا الاستبداد دائما على فِعْله . لكن في ظل حكومة حرة، فإنـه سيكـون وسيلة أكيـدة لإضعـاف القـوانـين وهز الثقة بالدستور». «وقد نضيف فوق كل هذا، إلى ما يكتسبه الإنسان في الدولة المدنية، نضيف الحرية الأخلاقية، التي تستطيع وحدها أن تجعله سيد نفسه؛ لأن دافع الشهوة وحدها عبودية، بينما الحرية هي طاعتنا للقانون الذي فرضناه على أنفسنا».[٤٩]

ولا تزال بصـمات روسـو الفكـرية ظاهرة على المفاهيم السياسية للثورة الفرنسية وما بعدها. فقد جاء بالمادتين الأولى والثانية من إعلان حقوق الإنسان والمواطن في صدر الدستور الفرنسي لعام ١٧٩١ «يولد الناس ويظلون أحرارا ومتساوين في الحقوق. ولا تقوم التمييزات الاجتماعية إلا على أساس من المنفعة العامة». إن الغاية من كل تجمع سياسي هوحفظ حقوق الإنسان الطبيعية وغير القابلة للتقادم. هذه الحقوق هي الحرية والملكية والأمن ومقاومة الطغيان».[٥٠]

٢ ـ فروع السلطة السياسية وصلاحياتها :

عالـج روسـو في الكتـابـين الثـاني والثـالث من العقـد الاجتـماعي خصـائص وصـلاحيات السلطتين التشريعية والتنفيذية. وفي أوائل الكتاب الثالث، صنّف النظم السياسية في أربعة أنماط هي الملكية والأرستقراطية والديمقراطية والمختلطة، واقتبس بعض آراء مونتسكيو المتعلقة بتأثر نظام الحكم بحالة المجتمع الاقتصادية والاجتماعية. قد لا يكون هذا التصنيف جديدا، لكن الجديد هو دراسته للسلطتين التشريعية والتنفيذية في النظام الديمقراطي المباشر على ضوء فكرته المحورية عن الإرادة العامة. لقد حذا حذو لوك في التمييز بين الدولة والحكومة وزاد عليه في بحث علاقتهما بتلك الفكرة. فالدولة في رأيه هي تجسيد للشخصية السياسية كما سبق القول وتعبرعن نفسها عن طريق الإرادة العـامـة ذات السيـادة العليـا، بينما تكون الحكومة من الأفراد الذين يختارهم الشعب لتنفيذ

٤٩ـ العقد الإجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الثامن، ص ٣٢.

٥٠ـ الأسيوطي، ص ١٢٩، اقتباسا من لاغراند إنسيكلوبيدي، جزء ١٣، مقالة الإعلان، ص ١٠٧٤، ع٢.

رغبات الإرادة العامة. والعقد لا ينشيء الحكومة كما قال هوبز، وإنما الشعب هو الذي ينشئها لأنه صاحب السيادة والحكومة مجرد وكيلة عنه يستطيع تغييرها متى شاء كما سيأتي ذكره. ولا يخشى روسو من إعطاء الحكومة سلطات أوسع من تلك التي سمح بها لوك لثقته بأن الشعب يفرض رقابته على الحكومة، وله القدرة على إزاحتها إذا أساءت استخدام السلطة المخولة لها. وفيما يلي تفاصيل هذه الاتجاهات العامة التي عبرت عنها كتاباته.

- تكلم روسو بإكبار عن دور وصلاحيات السلطة التشريعية في الدولة بالمقارنة مع السلطة التنفيذية في ظل الديمقراطية المباشرة التي كان يراها أفضل نظام للحكم. ورغم اهتمامه بدور كل من السلطتين إلا أنه كان يقول:

« إذا كان الحاكم العظيم شخصا نادرا، فماذا عسانا نقول عن مشروع عظيم»؟ «إن القوة الحيوية الدافقة للحيا ة السياسية تكمن في سلطة السيادة. فالسلطة التشريعية هي بمثابة قلب الدولة والسلطة التنفيذية دماغها الذي يبعث الحركة إلى جميع أعضاء الجسم. وقد يُصاب الدماغ بالشلل ومع ذلك يظل الفرد حيا. وقد يستمر إنسان ما على قيد الحياة ولكنه أبْله؛ لكن حالما يتوقف القلب عن أداء وظائفه، فإن الحيوان يموت. إن بقاء الدولة لا يتوقف على القوانين وإنما على السلطة التشريعية». (٥١)

- إن مهمة الحاكم لديه تقتصر على مجرد اتباع النموذج الذي يقترحه المشرع أي المهندس الذي يخترع الآلة، بينما الحاكم هو مجرد الصانع الذي يبني تلك الآلة ويشغلها. ويكمن مغزى السلطة التشريعية في رأيه في قدرتها على تغيير الطبيعة البشرية بتحويلها كل فرد إلى جزء من كل أكبر يستمد منه الفرد حياته وكيانه. إن الفرد وإن كان كلاّ متكاملا إلا أنه ليس شيئا في حد ذاته لأنه وحدة منعزلة لا يمكنه عمل شيء دون مساعدة الآخرين. بينما دور تلك السلطة التشريعية هو جعل القوة المكتسبة من الجماعة ككل مساوية أو تزيد على مجموع القوى الطبيعية لكل أعضائها، وهو ما يمكن أن يجعل سلطة التشريع تصل إلى أعلى ما يمكن تحقيقه من كمال. لهذا حرص روسو على أن يكون الشعب في مجموعه هو صاحب السلطة التشريعية بصفته الوحيد القادر كمجموع على القيام بهذا الدور من خلال ما تضعه الإرادة العامة من قوانين.
- بالنسبة للسلطة التنفيذية، لم يقتصر روسو على بحث دورها وتعداد صلاحياتها، وإنما اتخذها

٥١ـ العقد الإجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل السابع، ص ٥٧، ٥٨. الكتاب الثالث، الفصل الحادي عشر، ص ١١٨.

مناسبة للمفاضلة بين نظامي الديمقراطية المباشرة وغير المباشرة. إن الحكومة وإن كانت تمثل كيانا مستقلا في الهيئة السياسية للمجتمع ولها إرادة خاصة بها إلا أنها تشارك في الإرادة العامة. قد تتفق هاتان الإرادتان وقد تختلفا، ويتأثر مجمل النشاط السياسي في الدولة بمحصلة ما ينجم عن هذا الاتفاق أو الاختلاف.[٥٢] ويضع روسو السلطة التنفيذية في مرتبة أدنى بكثير من التشريعية. فهذه الأخيرة التي تحتكر السيادة تحتاج إلى مساعدة سلطة أخرى هي الحكومة التي تتمتع بصلاحيات تنفيذية بصفتها هيئة وسيطة بين المحكومين وبين صاحب السيادة وخاصة في مجال تنفيذ القوانين والمحافظة على كل من الحرية المدنية والسياسية. وينتخب الشعب في اجتماعه العام أفراد الحكومة التي تصبح وكيلة وخادمة لسلطة السيادة، وتستمد صلاحياتها من هذا التوكيل، وبالتالي يصبح للشعب حق الحد من سلطتها أو حتى تغييرها.

يمثل ما سبق خلافا هاما بين لوك وروسو حول دور وصلاحيات السلطة التنفيذية في الدولة. فالحكومة لم تخول أي حق ثابت من أي نوع كان مثل ذلك الحق الذي أشارت إليه فلسفة العقد عند لوك. وبينما يرى هذا أن جميع تصرفات الحكومة قانونية ما لم تتعارض مع حقوق الفرد الأساسية، فإن روسو يعتقد بأن كل القوانين يجب أن تصدر عن الإرادة العامة مما يعني حرمان الحكومة من حق إصدار أي قانون. بعبارة أخرى فإن الحكومة ذات وضع شرعي باعتبارها مجرد لجنة فقط وهو ما ذهب إليه روسو حتى يستبعد نمط الحكم التمثيلي لأنه من وجهة نظره لا يمكن تمثيل سيادة الشعب أو النيابة عنه في ممارسة سيادته.[٥٣] من ثم يكون نمط الحكم الحر الوحيد هو الديمقراطية المباشرة التي يمارسها المواطنون من خلال حضورهم اجتماع المدينة.

« إن هؤلاء الذين ائتمنوا على السلطة التنفيذية ليسو سادة للشعب وإنما موظفوه؛ ويستطيع الشعب تعيينهم أو تنحيتهم كيفما يشاء».[٥٤]

- لتوضيح موقفه أكثر من نظامي الديمقراطية المباشرة وغير المباشرة، نلاحظ أن روسو اعتبر النظام النيابي دليل على الفساد السياسي لعدة أسباب أهمها سوء استعمال الحكومة لسلطاتها، وتفضيل المصالح الخاصة. فهو من جهة يرفض هذا النظام لأنه لم يكن يثق بأن المؤسسات البرلمانية تستطيع تمثيل الإرادة العامة تمثيلا صحيحا، وحجته في ذلك أنه بمجرد انتهاء العملية الانتخابية

٥٢- Lettres écrites de la montagne, iii, 807, 808, Mason, p. 176.

٥٣- ورد استثناء واحد على ذلك في دراسته «اعتبارات حول حكومة بولندا» تحدث فيها عن الفيدرالية وعن دور لممثلي الشعب في نظام نيابي.

٥٤- العقد الإجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل الثامن عشر، ص ١٣٥. Sabine, pp. 589, 591, 592. Hacker, pp. 326, 329.

يتحـول النـواب إلى سادة للشعب وليس خدمـا له، وهوما يتعارض مع رأيه بأن السيد الحق هو الشعب في مجمـوعـه. من جهـة أخـرى، تميـل حكـومات الدول النيابية الكبيرة عادة إلى زيادة سلطاتها والانتقاص من سلطات الشعب.

على العكس من ذلك، إمتدح روسو النظام الديمقراطي المباشر وإن كان قد اعترف بأنه لا يصلح إلا في الدول الصغيرة حتى يمكن الاستفادة من مزاياه وأهمها إمكان اجتماع المواطنين جميعا، وبهذه الطريقة يصدر القانون عن مجموع الشعب وتستطيع الإرادة العامة تأكيد سلطاتها لأنـه بانعقـاد اجتـماعه تتوقف الحكومة عن ممارسة صلاحياتها طيلة فترة الاجتماع ويباشر الشعب سيـادتـه كاملة. لا يستطيـع الشعب إذن أن يتنـازل عن سيادته، والحاكم أيا كان لقبه ما هو إلا خادم للشعب ووكيل عنه يعمل باسمه وبإرادته، وبقاؤه في الحكم مرهون برضاه عنه.

« (إن) فتـور حب الـوطن، وازديـاد المنفعـة الخـاصـة، واتسـاع الـدول، والغزوات، وسوء استعمال الحكومة لسلطاتها، كل هذا دعا إلى ايفاد نواب أو ممثلين للشعب إلى مجالس الأمة وأدى في بعض البلدان إلى التجرؤ على تسميته «بالطبقة الثالثة» بمعنى أن المصلحة الخاصة لطبقتين (النبلاء ورجال الكنيسة) توضعـان في المـرتبتـين الأولى والثـانيـة، بينما توضع المصلحة العامة في المرتبة الثـالثـة. أمـا السيادة فلا يمكن أن تمثل، لأنه لا يجوز التصرف فيها، وهي في جوهرها تستند إلى الإرادة العامة، والإرادة لا تمثل أبدا . . . فنواب الشعب لا يمكن أن يمثلوهـا، وهم ليسـو ممثليهـا بل منـدوبـين عنها، ولا يمكنهم أن يقروا أمرا ما بصفة نهائية. وكل قانون لم يوافق عليه الشعب نفسه لاغ وليس بقانون. والشعب الانجليزي يعتقد أنه حر، ولكنه مخطىء في اعتقاده، إنه لا يكـون حرا إلا أثنـاء انتخـاب أعضـاء الـبرلمان، فإذا تم انتخابهم فهو عبد».

«إنني لا أرى كيف تستطيع أية هيئة للسيادة أن تحتفظ مستقبلا بحقوقها بيننا ما لم تكن الدولة صغيرة جدا». [٥٥]

- حول أسلوب التصويت، يؤدي الأخذ بفلسفة روسو السياسية إلى صعوبة بالغة في التطبيق، ذلـك أنهـا تشـترط إجمـاع الشعب على القـوانـين وهو شرط قد يمكن تحقيقه في الديمقراطيات المباشرة لدولة المدينة الصغيرة التي كان معجبا بها سواء في التجارب اليونانية أو الرومانية القديمة

٥٥ـ العقد الإجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل الخامس عشر، ص ١٢٧، ١٣٠.

أو في مسقـط رأسـه في جنيف.[٥٦] وقـد فَطِن روسـو إلى هذا القصور فاعتبر ان الإرادة العامة لا تعني الإجمـاع الـذي لا يكـون ضروريـا إلا في حالـة العقـد الاجتـماعي الـذي تتكون الدولة بموجبه، أما بعد تكوينها، فتكفي أغلبية الآراء للتعبير عن الإرادة العامة

« ليس هناك إلا قانون واحد، يستلزم بطبيعته، الرضا الإجماعي؛ وهذا هو العقـد الاجتـماعي. ذلك أن المشاركة المدنية هي أكثر الأعمال طوعية في العالم؛ حيث إن كل إنسـان وقـد ولـد حرا هو سيـد نفسه، ولا يستطيع أحد، أيا كان السبب الـذي يتـذرع به، أن يخضعـه دون رضـاه. والقول إن ابن العبد يولد عبدا هو القول إنه لا يولد إنسانا. فإذا وجد . . . معارضون، فإن معارضتهم لا تبطـل العقـد، ولكنهـا تمنـع من أن يشملهم هذا العقـد، فهم غربـاء بين المواطنين؛ . . . ورضاهم بالعقد مستفاد من إقامتهم بأرض الدولة، وسكناها هو خضـوع للسيـادة. وفيـما عدا العقـد الأصـلي، فإن أصـوات الأغلبية تلزم الأقلية دائما».[٥٧]

- بمقارنة لوك وروسو فيما يتعلق بصلاحيات السلطة السياسية على وجه العموم، نلاحظ اختلافا جذريـا بين الفيلسـوفـين الكبـيرين. فرغم حديث لوك عن السعـادة والخير العـام فإنـه حصر صلاحيـات السلطـة السياسية في مفهوم ضيق يقصر مهمتها على القيام بدور «رجل الشرطة»، أي كان نصـيرا للمفهـوم الليـبرالي المبكـر. أمـا روسـو، ونظـرا لما طرأ على علاقـات الطبقات الاجتـماعيـة من تطـورات كبـيرة على عهـده، فقد اختص السلطة السياسية عامة بصلاحيات أوسع تقترب مما أطلقنا عليه في المنهج العام للدراسة «الحكومة الايجابية». إن السلطة السياسية لديـه لا تقتصـر على حفـظ الأمن الـداخـلي والخارجي، وإنما يتعدى دورها ذلك بكثير ليشمل وضـع نظـام عام للتعليم تحت رقـابـة الحكـومـة، وحمـاية الفقراء من طغيان الأغنياء، والاهتمام بالجوانب الاجتماعية والرفاهية، بل وإعادة بناء الفرد والمجتمع للتوفيق بين مصالحهما.

٥٦ـ هناك تفسير معاصر يعزو تفضيل روسو للمدينة الصغيرة القديمة الى تسهيلها انتقال الانسان من العصر الطبيعي الى الدولة المدنية، واكتشافه لقدرته الحرة على ممارسة إرادته. أي أن تلك المدينة صغيرة بما يسمح بقيام حكومة أرستقراطية. كما تسمح للمواطنين بالإنتماء الى تراث مشترك وأسلوب حياة واحد. فالإرادات الخاصة يمكن إدماجها بسهولة في العادات العامة، كما يستطيع رجل الدولة السيطرة على الجميع. ويرى هذا التفسير أن فكرة روسو عن الأرستقراطية ليست بعيدة عن المفهوم المعاصر للحكومة الشعبية أو الديمقراطية. أنظر:

Allan Bloom, "J. J. Rousseau", in: Strauss and Cropsey, p. 549.

٥٧ـ العقد الإجتماعي، الكتاب الرابع، الفصل الثاني، ص ١٤٥.

٣ ـ أسباب الانهيار السياسي :

بحث روسو ـ في حوالي أربعة فصول من الكتاب الثالث من «العقد الاجتماعي» ـ الأسباب المتعددة التي يمكن أن تؤدي إلى الانهيار السياسي ، فوضع أولا معيارا يمكن على أساسه الحكم على مدى نجاح الحكومة ، ثم شرح أسباب انهيار الدول واضمحلال الحكومات . فهدف الاجتماع السياسي في رأيه هو المحافظة عل حياة وازدهار الأفراد ، ومعيار ذلك هو نمو عدد السكان دون اللجوء إلى التجنيس أو استعمار شعوب أخرى ، بينما أسوأ الحكومات هي تلك التي يتجه فيها تعداد السكان إلى النقصان . وقد تأثر رأيه هذا ليس فقط بالظروف الاجتماعية والصحية السيئة في ذلك الوقت ، وإنما أيضا بمواقفه الناقدة للجشع ، وتفضيل المسؤولين للمصالح الخاصة على العامة .

بالنسبة للأسباب المؤدية إلى انهيار الأوطان ، يرى روسو أن الوطن ليس هو البشر ولا الأبنية الشامخة ، وإنما يتجسد في الدستور والقوانين والحكومة والأخلاق والعادات وأسلوب المعيشة ، وهو محصلة كل تلك العوامل مجتمعة . إن معنى أن يكون للإنسان وطن في رأيه هو أن يتمتع بحقوقه في ظل حكومة شرعية ، كتعبير عن علاقات الدولة بأفرادها ، فإذا تدهورت تلك العلاقات أو تعرضت للدمار انهار الوطن .

وتتعرض الدولة للتفكك إذا ضعفت سلطة السيادة ، وتوسعت السلطة التنفيذية في صلاحياتها لتهيمن على السلطة التشريعية ، وإذا انعكست الأوضاع بحيث يصبح القانون هو الذي يخضع لإرادة البشر . وبتحول الدولة إلى أقلية من السادة وأكثرية من العبيد يتعذر تفادي التفكك لأن الإرادات الخاصة تعمل بلا كلل ضد الإرادة العامة ، كما تتجاوز الحكومة سلطة السيادة ، ويزداد تعرض الدستور للهزات . وحيث إنه لا توجد إرادة جامعة أخرى لمقاومة إرادة الحاكم وكبح جماحه ، فإنه سيستطيع إن عاجلا أو آجلا سحق سلطة السيادة ، ومن ثم يتعطل الالتزام بالميثاق الاجتماعي . وتؤدي هذه التطورات إلى الفوضى حيث تتحلل النظم السياسية فتتحول الديمقراطية إلى حكم السوقة (أي ديمقراطية متسيبة) ، والأرستقراطية إلى الأوليغاركية ، والملكية إلى الطغيان .

يشير روسو في الفصل الخامس عشر من الكتاب الثالث من العقد الاجتماعي قضية العلاقة بين الإخلاص والإيثار وبين الانهيار السياسي . فانتشار الأنامالية (أنا مالي) أي عدم الاكتراث المصاحب لتغليب المصالح الأنانية الخاصة على الصالح العام لابد وأن يؤدي أيضا إلى انهيار الدولة ، مع ملاحظة أنه استخدم لفظي الدولة والحكومة بالتبادل . بالنسبة لاضمحلال الحكومة ،

يحدد روسـو سببـين لذلـك هما تفكـك الـدولـة، وضيق القاعدة التي يقوم عليها الحكومة، أي عند التحول من الديمقراطية إلى الأرستقراطية أو من الأرستقراطية إلى الملكية. ثم يضيف روسو سببا عاما يذكره في حاشية الفصل التاسع من نفس الكتاب إذ يعزو الانهيار السياسي الشامل إلى انتشار الظلم ورزوح كل شيء تحت وطأته.

«أمـا أنـا فاستغـرب تجاهل دلالة هي أبسط الدلالات. فما هو هدف الاجتماع السيـاسي؟ إنـه حفـظ بقـاء أعضـائـه وازدهارهم. وما هو الدليل المؤكد على المحافظة على بقائهم وازدهارهم؟ إنه عدد ونمو تعداد السكان». «إن الوطن ليس هو الأبنيـة أو البشـر . . . إنه علاقات الدولة بأعضائها. وعندما تتعرض هذه العـلاقـات للتغـير أو الـدمـار يتـلاشى الـوطن». «هكـذا تهيمن السلطة التنفيذية على التشريعية، وفي النهاية عندما يخضع القانون للبشر . . . تتعرض الدولة للدمار». «إذا لم يلتزم الحاكم بالقانون في حكم الدولة واغتصب سلطة السيـادة . . . تتمـزق عُرى العقـد الاجتـماعي». «وإذا انحلت الدولة يسمى سوء استعمالها للسلطة، أيا كان نوعه، فوضى . . . (إن) الطاغية فرد من أفراد الناس يغتصب السلطة الملكية دون حق له فيها . . . والمستبد هو من اغتصب سلطـة السيـادة». «(وبـالعكس) كلما زاد صلاح الدولة إزداد اهتمام المواطنين بالشؤون العامة أكثر من الخاصة . . . (لكن) عندما يقول قائل، وهو يتحدث عن شؤون الـدولـة: (لا شأن لي بهذا) فلتتـوقـع زوال هذه الـدولة». «وهناك سببـان لاضمحـلال الحكـومـة: الأول، عنـدمـا تضيق (قـاعـدة) الحكومة، والثاني، عندما تتفكك الدولة». «وإذا ظل كل شيء رازحا تحت وطأة الظلم، يصير كل شيء إلى الخراب شيئا فشيئا». [٥٨]

٤ ـ القيود النوعية والإجرائية على السلطة السياسية[٥٩]:

يتميـز روسـو عن كثير غيره من فلاسفة السياسة الغربيين باحساس مُرهف بمعاناة الإنسان

٥[٨]ـ المصدر السابق، الكتاب الثالث، الفصلين التاسع والعاشر، ص ١١٢، ١١٣، ١١٥ ـ ١١٧.
Rousseau: Lettre à M. Pictet, Leigh XIX, 190, Mason, p. 34.
العقد الإجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل الخامس عشر والعاشر، ص ١٢٦، ١٢٧،، ١١٤، ١١٥.

٥٩ـ حول المقصود بالقيود النوعية والإجرائية، أنظر المنهج العام لهذه الدراسة في البند ثانيا من المبحث الثاني في المقدمة العامة للكتاب.

العـادي خلال فترة صعـود الـبرجـوازية في أوروبا، وما تحمّله هذا الإنسان من تضحيات في سبيل إتمـام النظـام لمرحلة الـتراكم الـرأسـمالي. ولم يكن روسـو مثـل غيره يتحوّط فقط من احتمال إساءة السلطتين التشريعية والتنفيذية لصلاحياتها وما يتطلبه ذلك من فرض قيود نوعية وإجرائية عليهما، وإنما كان يرتاب أيضا في الدور الذي يمكن أن يلعبه القانون ضد مصالح الفقراء، حتى أنه اعتبر ذلك الاحتمال اتجاها عاما لا يمكن تجنبه في تشريعات كل الدول.

وقـد تعـرض بسبب ذلـك للاتهـام بالتشـاؤم، لكن تبقى حقيقـة أنه سبق الفكر الماركسي للقرن التاسع عشر الذي شكك في مقولة حياد القانون انطلاقا من مفاهيم ماركس حول البنيتين التحتيـة والفـوقيـة، واعتبار التشريعات تعبيرا عن مصالح الطبقة الحاكمة التي صاغتها. ومن واقع تجاربـه، شرح روسـو وجهـة نظـره إزاء القـوانين سواء في مرحلة الصياغة أو التطبيق، وسنعود إلى بحث هذا الموضوع عند تقويم إسهامه في البند ثانيا من المبحث الخامس لنُعقّب على مغزى موقفه من الآثار التي قد تترتب على التظاهر بطاعة القوانين كستار لخرقها في مجال الواقع.

« إن الـروح العـامـة لقـوانين كل الدول تُحابي القوي ضد الضعيف، والمالك ضـد المعـدم. إن هذا العيب (عـام) دون استثناء ولا يمكن تجنّبه». «إن أسوأ العيوب هو تظاهر (المسؤولين) بطاعة القوانين، فقط من أجل خرقها بأمان من النـاحيـة الـواقعيـة. في هذه الحـالة، فإن أفضل القوانين تصبح أكثرها أذى؛ وسيكـون من الأفضـل مائـة مرة عدم وجـودهـا . . . في مثل هذه الحالة، من العبث إضـافـة قرارات فوق قرارات وقوانين فوق قوانين . . . وكلما تضاعف عدد القـوانـين كلما زاد احتقـارهـا، وسيكـون كل المسؤولـين الجـدد المعينـين للإشـراف عليهـا (هم) الـذين سيخـرقـونهـا، والـذي سيحـدث هو أنهم إما سيشتركون في النهب مع سابقيهم، أو سيقومون بالسلب لحسابهم». (٦٠)

إهتم روسو إذن بما كان كائنا فعلا من أوضاع في ذلك الوقت، ووجّه النقد المشار إليه أعلاه. وفي الوقت نفسه كتب فيما يجب أن تكون عليه الضوابط على صلاحيات السلطة، وعلى تصرفات المواطنين حماية للحقوق والحريات.

- القيود النوعية :

وضـع روسـو قيـدا عامـا ومبـدأين مكملين له. فهـو لم يحرم الحكومة من صلاحياتها في عدة

٦٠- **Emile, iv, 524 n, Mason, p. 276. L'Economie politique, iii, 252, Mason, p. 80.**

مجالات من النشاطات كما فعل لوك، وإنما حرمها من كافة الصلاحيات طيلة مدة انعقاد المؤتمرات الدورية التي يعقدها الشعب بصفته سلطة السيادة العليا. أي أنه كقاعدة عامة، تتوقف الحكومة تماما عن كل نشاطاتها وفي كل المجالات أثناء تلك الاجتماعات. يكمل ذلك القيد العام مبدآن هما تولي المؤتمرات الدورية البحث في إنجازات الحكومة كمؤسسة، والنظر في أمر تنحيتها أو تجديد الثقة بها لاستئناف كل صلاحياتها بعد الاجتماع. والمبدأ الثاني هو البت في مدى أهلية المسؤولين كأفراد للاستمرار في القيام بأعبائهم. وفي تلك الحالات الثلاث، يمارس الشعب سلطته كاملة على الحكومة عن طريق هذه القيود.

- القيود الإجرائية :

يتميز روسو هنا أيضا بأنه لم يكتف بوضع عدة ضمانات لعدم إساءة استخدام السلطة سواء من الهيئة التشريعية أو التنفيذية، وإنما أشار كذلك إلى خطر آخر على الحقوق والحريات يتمثل في قيم وأنماط حياة المجتمع البرجوازي الناشىء الذي انتقده بقوة. وتعتبر كتاباته في هذا الموضوع الأخير رائدة بين أدبيات الفلسفة السياسية للعصر الحديث. فقد أنحى باللائمة هنا أيضا على التفاوت الشديد في الثروة وتأثير العبودية الاجتماعية على أخلاقيات البشر مما ينال بالتبعية من الحريات العامة. «لقد رأى روسو بوضوح أن المجتمع البرجوازي يكبح حرية البشر بأسلوبين هما إبراز وتمجيد القيم المادية الشرهة، وربط الجماهير باللهاث الوضيع شبه الحيواني للحصول على الكفاف من وسائل المعيشة، بينما يتمرغ الأغنياء بدون إحساس في ثراء فاحش». [٦١] والجديد في معالجة روسو للقيود الإجرائية هو تركيزه على الجانب المعنوي مع ملاحظة أن كتاباته عن فعالية ذلك النوع من الضمانات ضد سوء استخدام السلطة تتوقف على ما يمكن أن نسميه «قيودا متبادلة» بين الحكومة والمواطنين، وإذا كان الاحتياط ضد الاستبداد واجب، فإن القوانين وحدها غير كافية لوضع الأمور في نصابها ووقف التجاوزات، لأن هذه القوانين تسيطر فقط على التصرفات والأفعال التي يقوم بها الأفراد. أما العامل المعنوي الفعال في السيطرة على التصرفات من المنبع فهو التقاليد والعادات التي تسيطر على الإرادة، وبالتالي يمكن أن تُوجّه تلك التصرفات الوجهة الصحيحة. نستدل من ذلك أن التأثير في إرادة المواطنين لدى روسو هو الطريق المضمون لصياغة قوانين تحمي الحقوق والحريات من خلال سعي كل فرد اختياريا لتحقيق الخير العام وقيام المجتمع العادل، ويمكن استشفاف هذه القيود المتبادلة من كتاباته في الفصل السابع من الكتاب الأول من

٦١- Macfarlane, p. xxi.

العقد الاجتماعي إذ قال إن القيود لا تقتصر فقط على ضرورة امتثال الحكومة للقوانين التي تعبر عن الإرادة العامة للشعب، وإنما تتطلب أيضا تخلي الأفراد عن الأنانية والمصالح الذاتية الضيقة. وكما يتطلع الأفراد إلى الحكومة لحماية حقوقهم وحرياتهم كمواطنين، فإنهم مطالبون في نفس الوقت بالقيام بأعباء هذه المواطنة بصفتهم محكومين. ويذهب روسو إلى أبعد من ذلك فيقول إن العقد الاجتماعي قد يفقد مضمونه إذا لم يقم الفرد بطاعة الإرادة العامة، أو لم يضع نفسه في خدمة وطنه. وبدون هذين الواجبين الأخيرين، فإنه لا يمكن الحديث عن شرعية التعهدات، بل وأكثر من ذلك فإن سوء استخدام السلطة يصبح متوقعا.

وإذا عقدنا مقارنة مع لوك سنجد أنه بينما يركز هذا على أفراد يتصرفون بوحي من إراداتهم الخاصة في ظل حماية القانون تمشيا مع النزعة الفردية، فإن روسو تحدث عن إرادات تتطابق مع الإرادة العامة للجماعة انطلاقا من مفهومه بأن المصلحة الحقيقية للإنسان هي نفسها الخير العام للجماعة، والذي يمكن أن يدركه الإنسان بنفسه عندما يرتقي بحيث يرى مصالحه من خلال مصالح المجموع.

> **«لا يتحكم القانون إلا في الأفعال لأنه يعمل من الخارج، أما العادات فهي فقط التي تستطيع الوصول إلى الداخل وتوجه الإرادة». «قد يكون لكل فرد كإنسان إرادة خاصة به مناقضة لإرادته العامة كمواطن. (لهذا) قد توحي إليه مصلحته الخاصة بما يختلف تماما عن المصلحة العامة . . . قد يرغب في التمتع بحقوق المواطنة دون أن يكون مستعدا للقيام بواجباته كمحكوم. إن استمرار مثل هذا (الوضع) غير العادل لا يمكن إلا أن يؤدي إلى تفكك الدولة. ولأجل ألا يتحول العهد الاجتماعي إلى صيغة جوفاء، فإنه يشتمل ضمنا على تعهد . . . بأن من يرفض إطاعة الإرادة العامة أيا كان سترغمه الدولة على ذلك . . . هذا هو الشرط الذي يمكن أن يحميه من التبعية الشخصية، أي أن يضع كل مواطن (نفسه) في خدمة بلده . . . هذا فقط هو الذي يضفي الشرعية على الالتزامات المدنية، وبدونها، تصبح هذه الالتزامات باطلة واستبدادية ومعرضة لأسوأ ممارسات تجاوز السلطة».** [٦٢]

٦٢- Rousseau: Fragment, iii, 555, Mason, p. 10.

العقد الإجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السابع، ص ٢٩، ٣٠

ثالثا : أسس شرعية السلطة السياسية :

- حدد روسو في «العقد الاجتماعي» وفي «خطاب في أصل التفاوت» وجهة نظره في الأسس التي يجب أن تقوم عليها السلطة السياسية وهي العقد وما يتضمنه من رضا وحكم القانون. ففي الكتاب الأول من العقد الاجتماعي أشار إلى العقد بصفته الأساس الذي تقوم عليه السلطة السياسية أو ما أسماه بالعهد أو التعاهد بين مواطني الدولة.

« حيث إنه ليس لإنسان ما سلطة طبيعية على رفاقه من البشر، وحيث إن القوة لا تخول حقا بأية صورة ما، فإن العهود تظل أساسا لكل سلطة شرعية بين الناس». [٦٣]

لقد كان روسو واحدا من المنظرين الثلاثة الكبار لفكرة العقد الاجتماعي في العصر الحديث. ورغم أن فكرة العقد كأساس للسلطة السياسية هي فرض خيالي لجأ إليه المفكرون لتبرير أحد أشكال العلاقة بين الحاكم والمحكوم كما سيلي ذكره، فإن المهم في الأمر هو دراسة جوانب هذه العلاقة من وجهة نظر كل منهم وتفسير ارتباطاتها بالقوى السياسية والاجتماعية الأخرى في المجتمع. ولعل من أهم جوانب هذه العلاقة معرفة ما إذا كانت تستند إلى الرضا أو الإرغام. ولدراسة موقفه بالذات من هذه القضية الهامة، لابد من تتبع آرائه أولا حول تكييف العلاقة بين أفراد الأسرة بصفتها اللبنة الأولى للمجتمع.

يرى روسو أن الاجتماع بين الأفراد لا يمكن أن يستند في أساسه إلى القوة. فالأسرة مثلا لا تستند في تكوينها إلى خضوع الأبناء لآبائهم لما للأب من سلطة طبيعية عليهم، ذلك لأن الأبناء سيتحللون بعد فترة من الزمن من واجب الطاعة نحو أبيهم، كما أن الأب سيتحلل بدوره من واجب رعايتهم. إذن يعتمد اجتماع أفراد الأسرة على رغبتهم في العيش معا واتفاقهم الضمني على ذلك.

« مجتمع الأسرة هو أقدم المجتمعات كلها، وهو وحده المجتمع الطبيعي: ومع ذلك فالأولاد لا يدوم ارتباطهم بأبيهم إلا طيلة الفترة التي يحتاجونه فيها لضمان بقائهم، وحالما تنقضي هذه الحاجة، تنحل تلك الرابطة الطبيعية . . . كما أن الأسرة نفسها لا يدون بقاؤها إلا بالتراضي والاتفاق». [٦٤]

٦٣ـ المصدر السابق، الكتاب الأول، الفصل الرابع، ص ١٧.

٦٤ـ المصدر السابق، الكتاب الأول، الفصل الثاني، ص ١٢.

من جهة أخرى ، يشرح روسو أسباب الانتقال إلى المجتمع المنظم فيقارن بين نوعي الحياة في العصر الطبيعي والمجتمع المدني. فالإنسان رغم تمتعه بحرية كاملة واستقلال تام وحياة سعيدة في العصر الطبيعي، إلا أن تعدد المصالح الفردية وتضاربها قد يعرض حقوقه وحريته للخطر. بينما تؤدي الحياة في جماعة منظمة إلى الرقى بالإنسان وبمشاعره وتفكيره لأنها تعمل على إحلال العدالة والفضيلة محل الغرائز والشهوات. لهذا يتجه الأفراد إلى ترك حياة العزلة التي كان يحياها البدائيون غير الخاضعين لأية سلطة، والدخول في مجتمع منظم للمحافظة على حقوقهم وحرياتهم .

يستخلص روسو من ذلك أن الاجتماع ظاهرة إرادية اتفاقية بين الأفراد لا تقوم الجماعة المنظمة إلا على أساسها. أي أنه لا يمكن تصور وجود مجتمع منظم إلا على أساس إرادة أفراده واتفاقهم على الاجتماع، ويكون العقد الذي يتم باتفاق إراداتهم على العيش معا هو أساس وجود الدولة والخضوع لسلطة عليا. هكذا تنشأ الدولة مستندة إلى العقد الاجتماعي الذي يعتبر في رأيه مصدرا لوجود الدولة والسلطة العامة .

والجدير بالذكر أن روسو رفض ما ذهب إليه بعض الفقهاء من التفرقة بين العقد الاجتماعي الذي ينشىء الجماعة السياسية أي الدولة، والعقد السياسي الذي ينشىء السلطة التي تتولى الحكم .[٦٥] ولا يتفق روسو ومعه كثير من الكتاب على هذه التفرقة بين العقدين وله في ذلك رأي حاسم أكد فيه أن نشأة الدولة أو استمرار شرعيتها لا يقوم إلا على أساس عقد اجتماعي واحد.

« ليس في الدولة إلا عقد واحد هو العقد الاجتماعي، وهذا في حد ذاته يمنع وجود أي عقد آخر» .[٦٦]

٦٥- يرى بوفندورف على سبيل المثال أنه يحسن أولا معرفة كيف صار الشعب شعبا قبل البحث في كيفية اختياره للملك لأن التطور الأول السابق بطبيعته على الثاني هو بحكم الضرورة الأساس الصحيح للجماعة. ويشرح ديراتيه فكرة بوفندورف في ازدواج العقد وكيف تنشأ الدولة على مرحلتين وبمقتضي عقدين فيقول إن العقد الأول أوجد الجماعة المنظمة والثاني أوجد الحكومة. يتم العقد الأول برضا أفراد الجماعة، ويظل خارجها من يرفض الموافقه عليه. أما العقد الثاني فيتم برضا أغلبية أفراد الجماعة ولايشترط فيه موافقتهم الاجماعية.ويتفق كثير من الفقهاء المعاصرين على أنه لامبرر ولاأساس لهذه التفرقة إذ إن هناك عقدا واحدا هو الذي أنشأ الدولة والسلطة معا في آن واحد انطلاقا من أن أحد أركان الدولة هو السلطة السياسية. فكيف اذن يمكن القول بوجود الدولة دون توافر هذا الركن؟ أي أنه بالاتفاق على إيجاد السلطة وبمجرد تكوينها تنشأ الدولة في الحال بعد أن توافرت الأركان اللازمة لنشأتها. أما القول بأن الدولة توجد أولا، ثم توجد السلطة التي تتولى الحكم بمقتضى عقد آخر فقول غير سليم ومتناقض. (من أهم المصادر الفقهية في هذا الموضوع هو كتاب ديراتيه).

Robert Derathé : J. J. Rousseau et la Science Politique de son temps, Paris 1950, pp. 209, 222.

٦٦- العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل السادس عشر، ص ١٣٢.

والواقع أن فكرة الدور المركزي للعقد قد تبلورت لديه بعد استعراضه لآراء بعض المفكرين السابقين، ففي خطابه السادس من «خطابات من الجبل» لخص ما جاء في مؤلفه «العقد الاجتماعي» في سلسلة من الأسئلة والأجوبة انتهى فيها إلى أن ما يربط عرى الدولة هو اتحاد أعضائها، وأن هذا الاتحاد ينبع من اتفاقهم والتزامهم بها. وخلافا لبعض المفكرين السابقين الذين تراوحت مواقفهم في تفسير أساس هذا الالتزام بين القوة، والسلطة الأبوية، وإرادة الرب، فإن روسو يقول إنه سار على خطى أكثر المدارس عقلانية (يقصد المدرسة الحديثة للعقد) فاعتبر أن أساس السلطة السياسية هو رضا أعضائها واتفاقهم وتعاهدهم الاختياري. لكن نلاحظ نبرة واضحة تربط فكرة العقد بمفهوم الإرادة العامة وخاصة عندما يؤكد على أن العقد الاجتماعي هو ارتباط من نوع خاص يعبر عن التزام متبادل بين الفرد والجماعة. فبهذا العقد يربط الفرد نفسه تماما بالجماعة ويلتزم بها، ومنه ينبع الالتزام المقابل من الكل تجاه هذا الفرد أو العضو.

« لقد أرسيت كأساس للدولة التعاهد بين أعضائها، ودحضت المبادىء التي تتعارض مع مبادئي . . . ويفضُل هذا (المبدأ) غيره من المبادىء من حيث إنه يقدم أساسا صلبا، وأي الأسس يمكن أن يكون أكثر مصداقية من الالتزام الحر بين هؤلاء الذين يُخضعون أنفسهم لمثل هذا الالتزام؟ . . . إن العقد الاجتماعي عهد من نوع خاص يلزم به كل فرد نفسه إزاء المجموع، ومنه ينبع التزام مقابل من هذا المجموع إزاء كل فرد، وهذا هو الهدف المباشر للاتحاد (بين الأعضاء). وأقول إن هذا الالتزام هو من نوع خاص لأنه مطلق، وغير مشروط وبلا تحفظ. رغم ذلك فإنه لا يمكن أن يكون ظالما ولا قابلا لإساءة الاستعمال (التجاوز)؛ حيث إنه من المستحيل أن يؤذي الجسد نفسه. إن هذا الالتزام من نوع خاص أيضا لأنه يربط الأطراف المتعاقدة دون إخضاعها لأي كان، وبعدم إعطائهم أكثر من إرادتهم هم لتحكم بينهم، فإن هذا الالتزام يتركهم أحرارا كما كانوا من قبل». [٦٧]

لقد استعملنا كلمتي إلتزامات متبادلة في تحليلنا لمفهوم الشرعية السياسية لدى كل من لوك وروسو. وعلاوة على بعض الاختلافات في المضمون بين الحالتين، فإن الفرق الجوهري بينهما هو أن الالتزامات لدى لوك هي بين أفراد الشعب والحكومة كطرفين للعقد، بينما الالتزامات لدى روسو

٦٧- Lettres écrites de la montagne, iii, 806, 807, Mason, pp. 175, 176.

هي بين أفراد الشعب بصفته الفردية وبين الأنا الجماعية لهم كمجموع لأن الحكومة ليست طرفا في العقد كما سبقت الاشارة وإنما مجرد وكيل أو أداة للشعب.

- بحث روسو مظاهر الإخلال بالعقد والشرعية وما يمكن أن يترتب عليه من نتائج. وقد ركز بصورة خاصة على خطورة التجاوزات القانونية وعدم الالتزام بالعقد الاجتماعي مما قد يحفز المحكومين على عدم الاستمرار في طاعة الحكومة والتعبير عن عدم رضاهم عنها في الاجتماع العام الدوري. وطبقا لما أورده في «العقد الاجتماعي»، «خطاب في أصل التفاوت» فقد أكد على أن واجب الطاعة لا يكون إلا لسلطات شرعية، وأن هناك بونا شاسعا بين الإنسان الحر وبين الشخص الخانع الذي يخضع للسيطرة المطلقة لغيره ويتحول عمليا إلى عبد. إن الإنسان لا يلتزم إلا بمقدار ما يكون حرا حتى يحدد مدى قدرته على الوفاء بهذا الالتزام.

على الجانب الآخر، فإن من يفرض سيطرته المطلقة لا يستطيع الاعتماد على الطاعة المخلصة للخاضعين له لأنه لا التزام مع الغياب الكامل للحقوق، بمعنى أن الإنسان لا يتقيد بأي التزام تجاه شخص يدعي بأنه لا يخضع لأي التزام مقابل تجاه الآخرين. لهذا فإن المواطنين لا يلتزمون أخلاقيا بطاعة حاكم يغتصب السلطة التشريعية، أو يتوقف عن إدارة شؤون الدولة وفقا للقانون. ولما كان الحدث الأهم بالنسبة للإنسان في رأيه هو تحوله إلى حالة إنسانية أفضل نتيجة انتقاله من حالة الطبيعة إلى الدولة المدنية واكتشافه لقدرته الحرة على ممارسة إرادته، فإن الوضع العكسي المتمثل في فقد هذه القدرة، واستبدال أصحاب الإرادات الخاصة إراداتهم بالإرادة العامة، لابد وأن يؤدي إل اضمحلال الحكومة فتحلُّ الفوضى أو يبدأ حكم الطغيان. ولا يدري ذلك الطاغية الذي يحتقر رعيته، كمظهر آخر من مظاهر الإخلال بالشرعية، أنه إنما يُلحق العار بنفسه لأنه في الواقع يكشف عن فشله في جعلهم جديرين بالاحترام.[٦٨]

تتلخص مظاهر الإخلال بالعقد إذن في عدم الالتزام بمضمونه، وخرق القانون، والحكم لصالح الإرادات الخاصة وليس الإرادة العامة. كما تتلخص نتائج هذا الإخلال في تحلل الأفراد أخلاقيا من طاعة الغاصب، واضمحلال الحكومة، وحلول الفوضى أو حكم الطغيان.

« أما والأقوى هو دائما على حق ، فما على المرء إلا أن يعمل ما في استطاعته حتى يصير هو الأقوى، فأية قيمة إذن للحق الذي يزول عند انقطاع القوة»؟ «وأطيعوا ذوي السلطان. إذا كان معنى هذا: أذعنوا للقوة، فالقاعدة صالحة

٦٨- العقد الإجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل العاشر، ص ١١٥، ١١٦.
Macfarlane, p. 107. Bloom, pp. 549, 550. L'Economie Politique, iii, 250, 241, Mason, p. 79.

ولو أنها هذر» . «فلنقر إذن بأن القوة لا تصنع الحق، وأننا لا يُفرض علينا الخضوع إلا للسلطات الشرعية» . «إذا ضرب الحكام بالقوانين عُرض الحائط فقدوا شرعيتهم في الحال وأصبح الشعب غير ملزم بطاعتهم . وبما أن الدولة تقوم على القانون وليس الحاكم، فإن لكل واحد الحق في العودة إلى حريته الطبيعية» .[٦٩]

- حول وسائل مواجهة الإخلال بشرعية السلطة السياسية، أو ما يمكن اعتباره موقف روسو من وسائل التغير الاقتصادي والاجتماعي المترتب على ذلك الإخلال، يمكن القول إنه لم يكن بأي حال من الأحوال من أنصار الثورة أو العنف كأداة للتغيير، كما لا يمكن اعتباره مفكرا محافظا[٧٠] لقد كان روسو داعية للاصلاح، رغم ما تعكسه كتاباته من روح ثورية صريحة ضد الطغيان والفساد والجبن والاستبداد . ويمكن استخلاص خمسة أسباب لاتجاهه الإصلاحي وعدم إيمانه بالعنف .

السبب الأول هو خوفه من أن تُسْفِر الثورة عن نتائج أسوأ من الواقع السيء المراد التخلص منه، وهو توجس له جذور قديمة منذ عبّر توما الأكويني عن رأى مشابه في نهاية العصر المدرسي . ورغم تقديس روسو للحرية، فإن له قولا مأثورا ذو دلالة كبيرة إذ قال إن الحرية تصبح غالية جدا إذا تطلب الحصول عليها التضحية بدماء البشر .

السبب الثاني هو أن نشوب ثورة وإن كان لها ما يبررها، فانها قد تؤدي إلى انهيار المجتمع المدني . وقد أشار روسو إلى هذا الاحتمال عندما بحث ما قد يترتب على حلول حكم الطغيان محل نظام حكم دستوري، وأوضح كيف أن استنفاذ الحيوية المدنية لشعب ما تؤدي إلى تحلل المجتمع حتى لو أدت الثورة إلى تحطيم الأغلال . لهذا دعا إميل في المؤلف الموسوم باسمه إلى حب وطنه وحمايته حتى إذا كانت القوانين فيه تخدم المصالح الخاصة وليست العامة . ولا يرد هنا إلا استثناء واحد هو الخاص بالحكم الاستبدادي حيث يرى أن الإنسان يلتزم بأية واجبات تطلب منه .

السبب الثالث هو يأسه من دور المثقفين في التصدي للإخلال بالشرعية والذين كان يرمز إليهم بالفلاسفة، بمعنى العلماء والمفكرين والفلاسفة وفقا لمفردات قاموسه الخاص الذي أشرنا إليه أعلاه في مقدمة المبحث الثاني . وقد تركز خلافه معهم على ما أسماه نظرتهم المادية الضيقة للبشر التي لا يحركها سوى المصلحة الخاصة مع عدم اهتمامهم بالخير العام واقتصار مفهومهم

٦٩ـ العقد الإجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الثالث، ص ١٥، ١٦ .   روسو: خطاب في أصل التفاوت، ص ١١٤ .

٧٠ـ تجيب الأسطر التالية على المحاولات التي بذلها البعض لتصنيف روسو وفلسفته السياسية وهي محاولات اتخذت صيغة أسئلة أشرنا إليها أعلاه في مقدمة المبحث الرابع.

للحرية على الحصول على المزايا دون عائق وحيازتها في أمان وخلوّ أذهانهم من نوع المجتمع الحر الـذي كان هويتطلع إليـه . ولعلنـا نلاحـظ هنـا أيضا أنه سبق الماركسية في تشخيصه العام لشريحة كبيرة من المثقفين، بينما ربط الماركسيون فيما بعد بين المثقفين والبورجوازية الصغيرة .

السبب الرابع لاتجاهه الإصلاحي هو الضغوط السياسية والأمنية القاسية التي فُرضت عليه من جانب الحكـومـات والسلطـات المحلية والكنسية المتعاطفة مع الشرائح العليا في المجتمع . وقد سبقت الإشارة في المبحث الأول من هذا الفصل إلى نماذج من هذه الضغوط على سبيل المثال لا الحصـر، وخـاصة إحراق مؤلفاته السياسية في مسقط رأسه جنيف وإصدار سلطاتها أمرا باعتقاله، ومنع الحكومة الفرنسية تداول مؤلفه «إميل» .

السبب الخـامس والأخـير هو سيطرة مُسحة من التشاؤم على كتاباته نتيجة النهاية المأساوية التي آلت إليها محاولات التغيير في عهده ومنها مثلا فشل البورجوازية في جنيف في معركتها من أجل الشـرعيـة والحصـول على حقـوقهـا، وكذلك ضم فرنسا لكورسيكا عام ١٧٦٩ ، وهوما أشار إليه بقوله إن كل الأمم والحكومات مهددة بالدمار .

> **« ما قيمـة الخـير الـذي يُشـترى بدماء أشقائنا؟ حتى الحرية تصبح باهظة بمثل هذا الثمن» . « . . . (وتفـادي) إشعـال ثورة يتسـاوى الخـوف من عواقبها مع الشـر الـذي قد تعمل على استئصاله» «في الحالة الأخيرة (عند استنفاذ حيويته المـدنيـة)، قد يتعـرض الشعب للدمـار نتيجـة للشغب، ولكن الثـورات لا تستطيع استعادة قوته، وحالما تتحطم الأغلال، يتحلل ويزول . بعد ذلك فإنه يحتـاج إلى سيـد وليس إلى محرر» . «إنني أرى كل دول أوروبـا تنـدفـع إلى خرابهـا . لقـد سقطت كل الملكيـات والجمهوريات والأمم . . . والحكومات صريعة للاضمحلال وهي مهددة بالدمار» .** [٧١]

ويـرى أحـد الفـلاسفة السياسيين المعاصرين[٧٢] أنه خلافا لهوبز ولوك، فإن روسو كان لديه وضوح تام فيـما يتعلق بالأسـاس الاقتصـادي والاجتـماعي لعـدم الـرضـا وكـذلك عدم الاستقرار السياسي وهي اعتبارات تجاهلها كلاهما . لكنه يلاحظ أنه رغم نقد روسو المدوي للتعاسة والظلم

٧١- Lettres écrites de la montagne, iii, 836, Mason, p.295. Pologne, iii, 954, Mason, p.295.

العقد الإجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الثامن، ص ٦٣. قد يكون من المفيد أيضا الإشارة الى المواضع المتعددة التي أوردها ماسون لآراء روسو في الثورة:

Rousseau: Observations (to the King of Poland), iii, 56. Emile, iv, 468, 437, 439. Jugement sur le Projet de Paix, iii, 599, 600. Inégalite, iii, 113. Contrat, iii, 385, Mason, p. 11.

٧٢- Macfarlane, p. xxiii.

اللذين تعاني منهما الفئات المضطهدة والمجتمع المهووس بالمال، فإنه تردد في التوصية بقلْبه بالثورة، وقـد برر موقف روسـو بأنـه لم يكن يثق بأن الـذين سيُزيحون الطُغاة الحاليين باسم الحرية لن يضعوا سلاسل جديدة أكثر صرامة حول أعناق الشعب بعد استيلائهم على السلطة. ويتلخص تفسيره لرؤيتـه في أن تغيير الحكـومـة أو تعـديـل قوانينهـا ليس هو الحل، وأن الطريق الصواب هو تحويـل أهداف الأفراد من الذات إلى الجماعة. أي أن روسو من وجهة نظره تطلّع إلى القومية وليس إلى الثورة كوسيلة للخلاص.

نستخلص من هذا أن عدم إيـمان روسـو بالعنف، علاوة على تمسكـه بالحرية ـ على نحو ما سبقت الإشـارة أعـلاه في التعـريف بالحقـوق والحـريـات ـ يضيفـان دليلا جديدا يُفنِّد الاتهامات المـوجَّهـة إليـه بميله إلى الشمـوليـة والتضييق على حريـة الفـرد. فهو لم يقترح كحلول للمشاكل الاجتـماعيـة أو للحـد من الخـروج على الشـرعية الأخذ بالوسائل العنيفة المفاجئة والسريعة المميزة للممارسـات الثـوريـة التي يخشـاهـا ناقـدوه من أتبـاع النـزعة الفردية، وإنما كان يُفضل الأسلوب التدريجي في التعامل معها. ففي دراسته «إعتبارات حول حكومة بولندا»، لم يقل أن حل مشاكلها هو إشعال ثورة، وإنما الحل لديه هو التربية المتأنِّية للنشأ كوسيلة من أجل تحقيق مزيد من التلاحم والإخلاص للوطن. يترتب على هذا أن أي تغيير إداري لن تكون له قيمة في رأيه، كما أن وضع أية قوانين لن يكون لها معنى ما لم يؤمن الناس إيمانا راسخا بوطنهم.

يُشخِّص روسو المشكلة الرئيسية بأنها كيفية الوصول إلى القلوب من أجل الإقناع، وعلاج ذلـك في رأيـه هو التعليم الـذي يمكن أن يُتّخـذ أداة للتغيـير. ورغم أن هذا الأسلوب يحتاج إلى أجيال متعددة ولا يمثل قفزات أو عنف، فقد تعرّض روسو للنقد هنا أيضا. ولعل تأثره بأفلاطون في الاستعانة بالتعليم كأداة للإقناع وتكييف الطبيعة البشرية، كان أحد الأسباب التي حفزت أحد ناقديه، وهو كارل بوبر على مهاجمته في كتابه «المجتمع المفتوح وأعداؤه». [٧٣] ولا نتفق مع بوبر في

٧٣- يميز بوبر بين الهندسة الاجتماعية الخيالية Utopian Social Engineering وبين الهندسة الإجتماعية التدريجية وهو مصطلح استعاره جزئيا من علم الميكانيكا كناية عن استبدال الأجزاء المستهلكة من الآله واصلاحها تدريجيا وصقلها مع المحافظة عليها في حالة حركة، ثم تطبيق هذا الاسلوب كعلاج للمجتمع. ولعل أهم ماقصد اليه بوبر هو عدم الحاجة الى إعادة تشكيل أو بناء المجتمع ككل، واستخدام هذا التنظير للدعوة الى المحافظة على الأوضاع القائمة. لمزيد من التفاصيل أنظر: محمد محمود ربيع، «مفهوم التغير الاجتماعي في الفلسفة السياسية لكارل بوبر»، في مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، المجلد ١٧، العدد الثاني، صيف ١٩٨٩، ص ١٦٢، ١٦٣، ١٦٦. أنظر أيضا:

Karl R. Popper: The Open Society and Its Enemies, Vol. 1, The Spell of Plato, London, 1945, pp. 157, 158, 162. A Boyer, "Karl Popper" in : D. Huisman, et. al., eds., Dictionnaire des Philosophes, PUF, Paris 1984, pp.2104, 2109. Popper: The Open Society and Its Enemies, Vol. 2, The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath, London 1962, pp. 395, 396.

نقـده، إذ من المعـروف تماما عن التجـارب القـديمة والحديثة والمعاصرة أن النظم السياسية بكافة مسميـاتهـا واتجـاهـاتها قلّما تترك العملية التعليمية دون تدخل، وأنها تحرص على التأثير فيها سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة بهدف تطبيق فلسفاتها وتوجهاتها. هذا علاوة على أن روسو لم يهـدف بآرائـه في التعليم الـدفـاع عن نظـام دولـة معينـة كما يفعـل فلاسفة التعليم، وإنما كان يحاول إزالة مُعضلة أسـاسيـة اعتـبرهـا مسؤولـة عن الأوضاع التي انتقدها وهي تغليب الفرد لمصلحته الأنانيـة الخاصة على المصالح العامة المشتركة للجماعة. وقد سبقت الإشارة في المقدمة العامة للكتاب إلى أن النظم الليبرالية التي يرفع بوبر راياتها لا تشذُّ عن هذه القاعدة العامة شأنها في ذلك شأن غيرها.

ومـع ذلـك يلاحـظ أن نقـد بوبر لروسو لم يمنعه من أن ينقل عنه جوهر فكرته عن التغير الاجتماعي التـدريجي دون الإشـارة إلى المصـدر، ثم أطلق عليهـا مصطلحـا معـاصرا هو الهندسة الاجتماعية التـدريجيـة Piecemeal Social Engineering. ومن بين المـواضـع التي ورد بها رأي روسـو هذا، دراسته «إعتبارات حول حكومة بولندا» حيث اقترح الوسيلة الكفيلة بتحقيق الإصلاحات سلميا، واختتم الدراسة بالنصيحة التالية:

> **«لا تهز المـاكينـة (جهـاز الدولة) بعنف أبدا . . . وحيث إنه من المتعذر العثور على مواطنين جُدد في الحال، فعليك أن تبدأ بالاستعانة بهؤلاء الموجودين حاليا»** . [٧٤]

- إذا عقـدنـا مقـارنـة بين هوبـز ولـوك وروسو، يمكن ملاحظة اختلاف هام في آرائهم حول حافز الـرضـا عنـد الفـرد. فبينـما كانت الغلبة للحافز الذرائعي لدى هوبز ولوك من حيث نظرتهم إلى الـرضـا كتعبير عن المصلحة الشخصية المستنيرة وأن رضا الفرد بانشاء سلطة المجتمع السياسي هو وسيلة أو ذريعة لتحقيق مكاسب ذاتية، فإن الفلسفة السياسية لروسو وإن تطلعت أيضا إلى العقـد كوسيلة لتحقيق مكـاسب ذاتيـة للفـرد إلا ان طابعها كان مختلفا عن الحالة الأولى. ففي حالة روسو كان تغليب الجانب المعنوي واضحا من حيث أن حافز الفرد على الرضا هو مصلحة الجماعة المتمثلة في الحفاظ على الحريات وفقا لمفاهيمه، واحترام الالتزامات المتبادلة بين الحاكم والمحكوم.

---

٧٤. Pologne, iii, 1040, Mason, p. 295.

رابعا : أهداف السلطة السياسية :

نتناول في هذا البند الأهداف الصريحة والضمنية للسلطة السياسية التي يمكن استخلاصها من كتابات روسو، ثم نستعرض المهام والواجبات التي ألقاها على عاتق كل من الدولة والحكومة في هذا الشأن، ثم نبحث الوسائل التي حددها لتنفيذ الأهداف، وعلاقة تلك الوسائل بالقانون والمؤسسات والأفراد .

عبرّ روسو في «العقد الاجتماعي» وفي «خطاب في الاقتصاد السياسي» عن رأيه بأن الحرية والمساواة هدفان أساسيان لكل نسق تشريعي، وأن حقوق الحياة والملكية والحرية هي «حوافز» يجب تأمينها لأنها تزيد من تلاحم أعضاء المجتمع المدني. وقد ورد بشأنها نص صريح يقول فيه :

«الخير الأعظم للمجموع والذي يجب أن يكون هدف كل نسق تشريعي يتلخص في هدفين أساسيين هما الحرية والمساواة . . . وقد سبق أن قمت بتعريف الحرية المدنية، وفيما يتعلق بالمساواة يجب ألا يفهم منها (تحقيق) التطابق التام في مراتب القوة والثروة لكل فرد، وإنما ألا تتعاظم القوة بحيث تتحول إلى عنف، وأن تمارس دائما في حدود القانون. وفيما يتعلق بالثروة، يجب ألا يبلغ أي مواطن من الغنى ما يمكنه من شراء غيره، وألا يبلغ مواطن من الفقر ما يجبره على بيع نفسه» . (٧٥)

وهناك إشارات ضمنية إلى حقي الحياة والملكية بصفتهما من بين أهداف السلطة السياسية . فحق الحياة مكفول للفرد حتى في زمن الحرب، كما يتضح مفهومه لمبدأ حماية الملكية كهدف من الرباط الوثيق الذي عقده بينها وبين العقد الاجتماعي الذي تمثلُ صيانته هدفا من أهداف السلطة السياسية. لقد أقر بأن الملكية هي أساس العقد الاجتماعي، وأول شروطه أن يتمتع كل فرد بما يمتلكه في أمن وسلام، بينما العقد هو أساس كل الحقوق كما أنه أساس لكل سلطة شرعية .

- لقد أسند روسو واجبات معينة لكل من الدولة والحكومة على ضوء الهدف الرئيس الذي حدده للسلطة السياسية وهو خلق مجتمع حر وعادل. فالالتزام الأكبر للدولة هو إضفاء الشرعية على العلاقات بين المواطنين، ويندرج تحت هذا الالتزام الامتناع عن تقنين عدم المساواة المبنيَّة على الملكية، مع العمل على تدعيم المساواة القائمة على السمة الإنسانية الكامنة في كل البشر. بينما حدّد وظائف الحكومة في هذا المجال بأنها تطبيق القوانين، والمحافظة على الحريات، وتدبير

٧٥ـ العقد الإجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الحادي عشر، ص ٧٢، ٧٣. أنظر أيضا:
L'Economie Politique, iii, 247, Mason, p. 77.

حاجات الدولة، ومنع عدم المساواة الشديدة في الثروة.[٧٦] يوضح كل هذا العلاقات المتشابكة التي أقامها بين الأهداف وبين واجبات الأطراف المادية والمعنوية في الدولة .

- المجتمع الفاسد مُعرّض للتحلل ولا يمكن استمراره في رأي روسو، ولهذا لابد من إعادة بنائه. ولما كان الأفراد يعانون بدورهم من هذا الفساد، فقد تعيّن إعادة بنائهم هم أيضا وفقا لدوافعهم الطبيعية الخيّرة وليس وفقا للقيم التقليدية الفاسدة التي يفرضها المجتمع. بعبارة أخرى، فإن إصلاح وتجديد المجتمع مستحيل بدون إجراء تجديد شخصي وأخلاقي مماثل حتى يمكن التوفيق بين حاجات كل من الفرد والمجتمع. هذه الخطوة بدورها ليست سهلة إذ يتعين الاستعانة بالقانون لأنه يستهدف إرشاد الفرد الحر الذكي إلى مصلحته الحقيقية التي يعتبرها روسو متفقة تماما مع الخير العام للجماعة .
- بحث روسو في وسائل تنفيذ الأهداف وقدم مجموعة متنوعة منها تراوحت بين تطوير الوسائل التعليمية، وبناء وتنمية العلاقات الإنسانية، وفرض الضرائب، وإنشاء المؤسسات الاقتصادية الضخمة. وقد شغلت الوسائل التعليمية جانبا كبيرا من اهتمامه حيث أكد على الحاجة الماسة إلى نظام تعليمي تتولّاه الدولة. وخلافا لنظام التعليم الخاص الذي شرحه في كتابه «إميل» وما أثاره من قضايا تهتم بطبيعة الطفل وميوله الفردية، فإنه أكد في نظام التعليم العام على حق الجميع في التعليم سويا وبنفس الوسائل لأنها جميعا متساوية في ظل دستور الدولة. ومثل هذا التعليم المركزي هو وحده القادر على الإلهام الوطني لنفوس المواطنين، وتوجيه آرائهم وأمزجتهم بطريقة تخلق منهم مواطنين بالضرورة وبالعاطفة، أي تعليمهم عدم التطلع إلى ما يضر بالإرادة العامة.[٧٧]

يقرن روسو بنظام التعليم العام وسيلة أخرى مكملة تفيد في بناء العلاقات الانسانية ، أشار إليها في الفصول الأولى من آرائه حول بولندا، وركّز فيها على سلوك ومشاعر البشر باعتبار أن المشكلة الرئيسية هي كيفية الوصول إلى القلوب كما سبق القول. وتعتمد هذه الوسيلة المكمّلة التي اقترحها على إنشاء ألعاب مشتركة تجتذب انتباه الناس إلى السعادة المتمثلة في النشاطات العامة كالمهرجانات والألعاب الرياضية وعروض الدراما على النمط اليوناني القديم. ولا تكمن فائدة مثل هذه النشاطات فقط في تدعيم الترابط بين الناس وخلق مشاعر الألفة بينهم ، وانما تقلل أيضا من

٧٦- L'Economie Politique, iii, 250, Mason, p. 73. Macfarlane, pp. 153, 154, 02. Mason, p. 7. Lettre à M. d' Alembert, 210, Mason, p. 10.

٧٧- L'Economie Politique, iii, 259, 260, Mason, p. 84.

الوقت والفُرص التي قد يستثمرونها في زيادة ثرواتهم، وبذلك تحميهم من استفحال نزوات الجشع والأنانية والانغلاق على الذات، ومن ثم يتعودون على مجالات أخرى لتحقيق السعادة بدلا من مجرد تجميع الثروة.[٧٨] ومن الملاحظ أن كلمة إخاء Fraternité ، التي صارت فيما بعد أحد المصطلحات المكونة لشعار الثورة الفرنسية « الحرية والمساواة والإخاء»، قد ورد ذكرها في كتابات روسو ضمن سياق هذه المناقشة بالذات عن الألعاب المشتركة، ولا يفوتنا التنويه ببُعْد نظر روسو إذ فَطِن منذ وقت مبكر إلى أحد الخصائص السلبية للمذهب الفردي على الصعيدين الاجتماعي والأخلاقي والمتمثلة في تمزيق أواصر الترابط الأسري وهدم قيم الجماعة. ويتضح مغزى فكر روسو أكثر عند مقارنته بآراء بعض الليبرتاليين المعاصرين من أمثال روثبارد Murray N. Rothbard ، وفوق هايك على سبيل المثال Friedrich von Hayek . يقول روثبارد إن العواطف التي تربط الفرد بالجماعة هي دليل وعي زائف، بينما يرى هايك أن هذه العواطف تناسب الأوضاع القبلية القديمة، وبالتالي فهي لا تنسجم مع الحاضر، ولا محل لها في مجتمع عصري.[٧٩]

يندرج ضمن الوسائل الأخرى لتحقيق الأهداف ثلاثة اقتراحات أشار إليها في مناقشته للايراد العام للدولة ضمن دراسته عن كورسيكا وكذلك في «خطاب في الاقتصاد السياسي». تشمل هذه الاقتراحات إقامة قطاع من الملكية العامة في الأراضي المستصلحة Public domain ، ومشاركة الناس في المشروعات العامة، وتحقيق المساواة في فرض الضرائب. وتتضمن هذه الأخيرة بصفة خاصة مراعاة تناسب الضرائب المدفوعة مع الملكية، وإعفاء ضرورات الحياة تماما من أية أعباء ضريبية، وزيادة الضرائب كلما زادت استفادة المواطن من خدمات الدولة.[٨٠]

- إذا عقدنا مقارنة بين روسو ولوك حول الأهداف العامة للسلطة السياسية، سنلاحظ اختلافات كبيرة في الآراء وفي الأطراف التي يسعى كل منهما إلى التعبيرعنها. فالأهداف بالنسبة إلى لوك هي المحافظة على الحياة والحرية والثروة، بينما زاد عليها روسو بُعدا هاما هو المساواة انعكس في

---

٧٨. **Pologne, iii, 955, 965-967, Mason, pp. 296, 297.**

٧٩. **Murray N. Rothbard: For a New Liberty, The Libertarian Manifesto, rev. edn., New York 1978, pp. 57, 58. Friedrich A. von Hayek: Law, Legislation and Liberty, 3 vols., Chicago 1973-1979, vol. 2, pp. 147, 150.**

أنظر أيضا آخر البند خامسا في المبحث الخامس. لمزيد من التفاصيل حول آراء فلاسفة الليبرتالية أنظر:
Robert Nozick: Anarchy, State, and Utopia. John Hosper: Libertarianism, A Philosophy for Tomorrow, Los Angeles 1971. Ayn Rand: The Virtue of Selfishness, A New Concept of Egoism, New York 1964.

٨٠. **Corse, iii, 930, 931, Mason p. 273. L'Economie Politique, iii, 275, Mason, pp. 273, 87.**

موقفـه من حقـوق الفرد والملكية والأعباء الضريبية على المُكلّفين والثروة والأثرياء بصورة عامة .
وقـد يكـون الاختـلاف في الـرؤيـة هو الأعمق في هذا المجال لأن الأهداف عند لوك تحقق الخير العام الذي فسَّره بأنه خيرومصلحة الفرد وليس خيرومصلحة المجموع . أما تفسيرروسو للخير العـام فيختلف عن ذلـك كثـيرا لأنـه وضع الجماعة وإرادتها العامة في المرتبة الأولى ، وتطلع إلى إعـادة بنـاء الفـرد والمجتمـع حتى لا يحدث تصـادم بين مصالحهما، وحتى تكون الغَلَبَة للدوافع الطبيعية لدى الإنسان الذي نفى عنه صفة الشر الفطرية واعْتبره خيّراً بطبعه .

المبحث الخامس
تقويم إسهام روسو

يمكن القـول إن موجـة إعـادة اكتشـاف روسو التي ميزت الكتابات الغربية خلال العقود الأخـيرة قد اتسم بعضهـا باتخـاذ مواقف أكثـر إنصافا من مثيلاتها السابقة التي كان يغلب عليها التحـامـل والـلاموضوعية . لقد انتقده الكتاب المدافعون عن الرأسمالية والمذهب الفردي بقسوة وهو سلوك مفهوم ومتوقع للأسباب التي ذكرناها أعلاه والتي سنعيد تلخيصها فيما يلي ، كما لم يُنْصِفْه المفكــرون المـاركسيـون وعلماء السيـاسـة إلا في النـادر. وسنستعـرض بالـترتيب موجـزا بأهم إسهاماته، ونماذج من التقويمات الايجابية لهذا الاسهام مع إضافة بعض النقاط التي نراها واجبة في هذا المقام، ثم نبين المواضع المحددة من كتاباته التي استفزت أنصار المذهب الفردي وبعض الكتـاب الليـبراليـين، ثم نماذج من نقد هؤلاء، وأخيرا نقوّم هذا النقد ونوضح المعادلة الصعبة التي نجح روسو في الحفاظ عليها .

أولا :

- تتلخص إسهـامـات روسـوفي تأصيـل مفهـوم الحـريـة في العصـر الحديث، وكشف خطورة الاستبـداد والطغيـان والدعوة إلى التخلص منهما، واعتبار مزايا الديمقراطية من حق كل شرائح المجتمـع وليس المـلاك فقـط ، وتأييـد الحقـوق والحـريـات الفـرديـة التي صاحبت نشأة الطبقة

البرجوازية مع نقد تجاوزات شرائحها الأكثر ثراء .

- المناداة بالمساواة بين الناس بغض النظر عن الاختلافات المترتبة على المولد، واعتبار الملكيات الخاصة الكبيرة مسؤولة عن التفاوت الشديد بين البشر، والدعوة إلى تعميم الملكيات الصغيرة.
- التنوع الكبير في مجالات إسهاماته التي توزعت بين الدراسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية والجمالية .
- إسهام المفاهيم الجديدة لفلسفته السياسية في التكوين الفكري لرجال الثورة الفرنسية وخاصة مفهومه عن السيادة الشعبية، وتحول هذه المفاهيم إلى نصوص وضعية في النظم الدستورية . كما أن مؤلفه عن «العقد الاجتمعي» ترك تأثيرا كبيرا في فرنسا حتى بعد موته حيث تحولت بعض مقاطعه إلى نصوص يتغنى بها أغلب الفرنسيين .
- استمرار تأثير فلسفته عن العقد في ألمانيا وأمريكا واعتناقها من جانب بعض الفلاسفة مثل كانط وفيشته دون التسليم بأنها تمثل حقيقة تاريخية . ومن الإنصاف القول إن روسو نفسه لم يذكر فيما كتبه عن العقد الاجتماعي أنه حقيقة علمية توصل إليها عن طريق البحث العلمي التاريخي، وإنما هو في رأيه مجرد افتراض يمكن عن طريقه تحقيق أهداف نبيلة .
- الإسهام بمادة تاريخية غنية في كتابه «إعترافات جان جاك روسو» كشف فيها بأمانة عن الجوانب الإيجابية والسلبية في سلوكياته . ويعتبر هذا الكتاب من أندر الكتب التي يتركها فيلسوف سياسي بحجم روسو يؤرخ فيه للأجيال التالية أدق التفاصيل عن حياته وشخصيته وخلجات نفسه والظروف الصعبة التي مر بها .

ثانيا :

- التقويمات الإيجابية لروسو كثيرة نختار منها على سبيل المثال لا الحصر آراء بعض الفلاسفة وعلماء الاجتماع والأدب . فعالم السياسة الألماني ليفي شتراوس يعتبره مؤسسا لعلوم الانسان ومصدر إلهام مدى الحياة، ويرى فيه عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم (١٨٥٨ - ١٩١٧) Durkhëim رائدا مبكرا لعلم الاجتماع، بينما يقول الروائي الروسي ليو تولستوي (١٨٢٨ - ١٩١٠) Tolstoy إن لروسو تأثير طويل المدى لا يمكن مقارنته إلا بالانجيل فقط، ويعقد الشاعر الألماني غوته (١٧٤٩ - ١٨٣٢) Göethe مقارنة بينه وبين فولتير ويقول : «مع

فولتير، فالعالم القديم هو الذي ينتهي، أما مع روسو فإن عالما جديدا يبدأ». [٨١]

- يصف ماسون كتابات روسو بالواقعية، ويثني عليه لالتزامه بالحقائق التاريخية، وهوما ظهر واضحا في مشروعي الدستورين لكل من كورسيكا وبولندا. وللتدليل على ذلك، اقتبس مقولته: «دعنا لا نبحث عن كمال خيالي وإنما عن أحسن الممكن وفقا لطبيعة الإنسان ودستور المجتمع». [٨٢] ونلاحظ أن سمة الواقعية هذه قد أطلقت على هذين المشروعين على وجه التحديد.
- يُعزى إلى روسو فضل علمنة البحوث الاجتماعية، وانتزاع دراسات الإنسان من بقايا لاهوتية العصر الوسيط، أي تخليصها تماما من التفسيرات الدينية للمرحلة المدرسية، ووضعها في إطار اجتماعي وسياسي جديد. والمقصود بالعلمنة هنا أن روسو استبدل تفسيره العلماني بالتفسير اللاهوتي لسقوط الإنسان حيث أحلّ الملكية وتقسيم العمل محل أكل الفاكهة المحرمة، كما استبدل تفاقم مظاهر عدم المساواة بالخطيئة الأولى. [٨٣] رغم ذلك تدل كتاباته على أنه كان مؤمنا بالله وبخلود الروح.
- يقترب ألان بلوم من الحقيقة كثيرا عندما يلمس الترابط الجدلي بين سمتين تميزان فكره طالما استغلق تفسيرهما على بعض ناقديه. يقول بلوم عن روسو إن «فكره مزيج مدهش من التقدمية الثورية للعصر الحديث، وتعقل وتحفظ العصور القديمة». [٨٤]
- نضيف في النقاط التالية ما نراه إسهاما منه أيضا في الفلسفة السياسية الغربية. فقد أعاد روسو الرباط الوثيق بين السياسة والأخلاق تأثرا بالتجربة اليونانية القديمة وإن كان قد أضاف إليها مضمونا أرقى بكثير يتناسب مع ما أحرزه الإنسان من تقدم وخاصة في مفاهيم الحرية والمساواة. من أمثلة ذلك أنه أرسى الولاء للسلطة السياسية بالدرجة الأولى على القيم الأخلاقية إذ يقول:

> **« يجب دراسة المجتمع من خلال الفرد، والفرد من خلال المجتمع. إن هؤلاء الذين يتناولون السياسة والأخلاق بمعزل عن بعضهما البعض لن يتمكنوا أبدا من فهم أي منهما». إن «الدعم الأكبر للسلطة العامة (ينبع) من قلوب المواطنين، ولا يستطيع شيء أن يحلّ محل (القيم) الأخلاقية في المحافظة على**

٨١- Mason, p. 3. Roger D. Masters, "Rousseau, J. J.", Blackwell Enc., pp. 455 ff.

٨٢- Rousseau: Lettre à M. d'Alembert, 210, Mason, p. 10.

٨٣- Ibid., p. 51.

٨٤- Bloom, p. 549. Also, Watkins, p. xiv.

الحكومة» . (٨٥)

- تعتبر المرونة سمة هامة في معالجته لمكونات النظام السياسي . وقد سبقت الاشارة ، عند استعراض موقفه من أهداف السلطة السياسية ، إلى رأيه الذي لخص فيه هدف أي نسق تشريعي سليم بأنه تحقيق الحرية والمساواة . لكن روسويكشف في الوقت نفسه عن عدم جموده فيقول إن هذين الهدفين العامين قابلين للتعديل في كل دولة حسب الوضع الداخلي وطباع السكان .

> **« بيد أن هذه الأهداف العامة ، التي لكل مؤسسة صالحة ، يجب أن يصار إلى تعديلها في كل قطر ، بمراعاة العلاقات التي تنشأ عن الوضع المحلي وعن طباع السكان» . «إن ما يجعل بناء دولة ما متماسكا بقوة وقادرا على البقاء هو مراعاة الانسجام التام بحيث تتفق القوانين دائما وفي كل المجالات مع الظروف الطبيعية ، وأن تنحصر مهمة هذه القوانين في تأمين تلك الظروف والتمشي معها وتنقيحها» . (٨٦)**

- يحذر روسو من آفة النفاق معتبرا إياه من أسوأ العيوب السياسية ، ويعطي مثالا عل ذلك «تظاهر (المسؤولين) بطاعة القوانين فقط من أجل خرقها بأمان من الناحية الواقعية . في هذه الحالة ، فإن أفضل القوانين تصبح أكثرها أذى» ، وقد سبق تناول هذا الرأي بالتفصيل عند بحث القيود النوعية والإجرائية على السلطة السياسية . (٨٧) ولا تقتصر النتائج المدمرة في رأيه على هذا فقط ، وإنما يحذر مما قد يترتب على ذلك من ضياع هيبة القانون واحتقاره من جانب المحكومين . هذا علاوة على أن إثارته لهذه القضية الأخلاقية وأبعادها السياسية يعبرعن وجه صاف من وجوه معالجة علم السياسة مناقض للمفهوم السوقي الذي يروجه البعض للسياسة عامة بأنها تعني الشر دائما ، والانحياز لما يجلب المنفعة فقط بغض النظر عن عدم اتفاقه مع القانون أو الأخلاق .

٨٥- L'Economie Politique, iii, 251, 252, Mason, p. 79 Emile, iv, 524, Mason, p. 312.
يعزو واتكنز السمة الأخلاقية الواضحة في كتابات روسو السياسية الى نشأته الكالفينية الأولى، ويوجه اللوم الى هؤلاء الذين أنكروا ذلك أو أغفلوه بدافع من التعصب مثل الكتاب الكاثوليك وغيرهم ممن لايتعاطفون مع كنيسة كالفين. ومع وجاهة هذا التعليل، نرى أنه يفسر ردود الفعل على آراء روسو في مراحل زمنية سابقة. أما بعد تقلص تأثير العامل الديني على كثير من الكتاب والفلاسفة، فإن خلافهم الأيديولوجي معه كما سبق القول، وخاصة موقفه من النزعة الفردية والملكية الخاصة، قد يكون أكثر معقولية في تفسير مغزى حدة النقد الموجه إلى روسو في مجالات متعددة وليس فقط بالنسبة لتجاهلهم مصدر تلك السمة الأخلاقية. Watkins, p. XV .

٨٦- العقد الإجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الحادي عشر، ص ٧٣، ٧٤.

٨٧- أنظر أعلاه، حاشية ٦٠.

- قد يكون روسو واعيا بصعوبة تطبيق ما ينادي به من إعادة بناء الفرد والمجتمع بهدف تحقيق الحرية والعدالة والمساواة في ظل سيادة الإرادة العامة والقانون. لكن ميزة معالجته هي الأمانة في عرض الأفكار، والاعتراف بصعوبة التنفيذ بما قد يجعلها أقرب إلى الحلم، وإظهار الاحترام للقراء فيما يختارونه منها أو يكون ذا نفع لهم. يمكن إثبات ذلك من خلال المقارنة التي عقدها بين نفسه وبين الفلاسفة في كتابه «إميل».

> **«لم يعد (الفلاسفة) يدرسون أو يلاحظون؛ إنهم يحلمون، ثم تقدم إلينا أحلامهم بوقار كفلسفة (بينما) هي أحلام رأوها بعد عدة ليالي (أرق) قليلة وسيئة. ستقول لي أنني أحلم أيضا. أتفق معك، ولكن خلافا للآخرين فإنني أقدم أحلامي كأحلام، تاركا للقارىء أن يبحث عما إذا كان فيها أي شيء مفيد للناس المستيقظين»**. (٨٨)

- يتمتع روسو بميزة إنسانية نادرة هي الوفاء. وبالنظر ألى أصوله الطبقية المتواضعة، ومعاناته الشديدة من الحرمان في حياته، ورغم أنه أصاب بعد ذلك قدرا كبيرا من الشهرة، فإنه ظل وفيا لجذوره الأولى فكرا وعاطفة. لقد ارتبط ارتباطا وجدانيا عميقا بالجماهير وبمعاناتها آنذاك من الاستبداد والفقر، فوضع مفاهيما فلسفية متعددة للدفاع عن مصالحها، والمناداة بدولة تكون السيادة فيها للشعب. إنه لم يفعل كما فعل غيره من المفكرين قديما وحديثا الذين تنكروا لجذورهم المتواضعة، وأحيانا انقلبوا عليها سعيا وراء مغانم فردية ومصالح خاصة.

- يتسم موقف روسو من الأديان السماوية الأخرى بالاعتدال وعدم التعصب. وقد وُجهت إليه تهمة الإلحاد فدحضها قائلا إنه يخاف الرب دون أن يكون خائفا من الجحيم، وإنه لا يحب الكفر ولا التعصب. ولعل هذا التوجه الأخير هو الذي حدد موقفه من الأديان السماوية وخاصة الإسلام على نحو ما ذكرنا أعلاه في المبحث الثاني في دراسة مفهومه لعلاقة العقل بالحواس والقيم. وقد هاجم روسو المهارسين لما أسماه بالغرور الفلسفي والتعصب الأعمى بسبب تحاملهم على الرسولين موسى ومحمد (عليهما السلام)، وأقر بعظمة الرجلين، وقال إنه كدارس أمين يشعر بالإعجاب بما تركاه من مؤسسات تعبر عن العبقرية.

٨٨- Emile, iv, 350, 351, Mason, p. 277.

ثالثا :

ذكرنا في بداية هذا المبحث أننا سنستعرض بعض آراء وخيارات روسو الفلسفية التي جلبت عليه أثناء حياته متاعب جمة مع الحكومات الاستبدادية، وتسببت بعد مماته في توجيه النقد الشديد إليه من جانب الدوائر الفكرية المحافظة وحتى من بعض الكتاب الليبراليين. ولا يغيب عن البال أنه منذ أواخر القرن التاسع عشر إزدادت حدة هذا النقد ليس فقط إزاء تراث روسو، وإنما أيضا في مواجهة كل المنظومات الفكرية المغايرة، ذلك أن الصراع في هذه المرحلة كان قد بدأ يكتسب أبعادا جديدة نتيجة للاستقطاب الفكري الحاد بين المفاهيم الرأسمالية والاشتراكية. ترتب على ذلك، أن التحيز الأيديولوجي أصبح سمة مميزةفي تقديم أعمال الفلاسفة السياسيين، وتحديد المواقف من كل منهم على ضوء موقفه من الملكية الفردية الكبيرة، وأيهما يضع على أول سلم أولوياته: مصلحة الفرد أومصالح المجموع. وسنلاحظ في البند التالي رابعا أن القاسم المشترك لمعظم النقد الموجه إليه يدور في الأغلب حول تلك القضايا التي تعتبر مسألة حياة أو موت بالنسبة للمذهب الفردي.
والجدير بالذكر أنه كما تعرض روسو للنقد بسبب خياراته التي شرحناها، فإن هيغل تعرّض أيضا لنقد مشابه وربما أقسى، كما سنوضح في الفصل الخاص به، وذلك بحجة مماثلة هي إنكار حقوق وحريات الفرد، بينما كان السبب الحقيقي هو تهديد فلسفته السياسية للأساس الفكري الذي يقوم عليه المذهب الفردي. لهذا لم يكن متوقعا صدور ردود فعل موضوعية إزاء آراء روسو من جانب تلك الدوائر المحافظة وأنصار المذهب الفردي كما أسلفنا. ونوجز فيما يلي توجهات وخيارات روسو، وأهمها:

- مهاجمته لبقايا التقاليد الإقطاعية، وفلسفة الحق الإلهي، والظلم الذي عانته الشعوب الأوروبية على يد الحكومات المستندة إلى هذه الفلسفة.
- رفضه للمنطلقات الأساسية للنزعة الفردية التي أرسى أُسسها الحديثة هوبز ولوك، وتبنّيه لرؤية فلسفية مغايرة تعطي الأولوية لمصالح الجماعة أو ما يسميه بالخير العام للمجموع الذي وضعه على أول سلم أولوياته وقبل أي اعتبار آخر.
- آراؤه في الملكية الخاصة التي وإن لم يعارضها فإنه انتقد الآثار الشريرة لسوء توزيعها. لقد عزا روسو التعاسة والتفاوت الشديد بين الناس إلى انتشار الملكيات الكبيرة الخاصة التي سبق أن أضفى عليها لوك الشرعية الفلسفية والقانونية. كما لمس منذ المقدمة القصيرة للكتاب الأول من العقد الاجتماعي موضوعا حساسا بالنسبة للرأسمالية هو العلاقة بين العدل والمنفعة وما قد يتداعى منها من قضايا شائكة بين طرفي العملية الانتاجية. يقول روسو في تلك المقدمة إن ما

يتوخاه من بحثه هو التوفيق بين التزامات القانون والعدل، وبين متطلبات المصلحة «حتى لا يحدث انفصام أبدا بين العدل والمنفعة». [٨٩]

- آراؤه الصريحة في الفقر والغنى والأغنياء والرفاهية حيث يقول في كتابه «خطاب في أصل التفاوت».

> « من الواضح أنه مهما كانت طريقة تعريف القانون الطبيعي فإن مما يتعارض معه . . . أن تغرق الأقلية الغنية نفسها بشراهة في المباهج والكماليات، بينما تحتاج الأغلبية التي تتضور جوعا إلى أبسط ضرورات الحياة». [٩٠]

يرتبط بهذه القضية الأخلاقية مجموعة من المفاهيم السياسية التي تعبر عن موقفه منها قوله : «لا وجود للحرية بدون المساواة»، «وهذا ما يفترض الاعتدال في اقتناء الأموال»[٩١] «إن أحدا لا يستطيع أن يكون حرا حيث يوجد الفقر».

هناك إذن رؤيتان مختلفتان تماما . فما يراه روسو منافيا للحرية وإهدارا لها، يراه أتباع النزعة الفردية منذ لوك وحتى اليوم متفقا معها، نعني بذلك الحق المطلق للفرد في اقتناء ثروة طائلة وملكية بلا حدود .

- **اقتراحه وضع نظام للتعليم الإجباري تتولى الدولة الإشراف عليه، واشتراطه أن تكون تكلفة التعليم في متناول الفقراء. ويعتبر هذا الاقتراح من بين القضايا التي تثير ضيقا وحساسية خاصة لدى أتباع النزعة الفردية الذين يعترفون بمبدأ تكافؤ الفرص قولا ويقاومونه فعلا. ومن المعروف أن روسو سبق أن أبدى حماسا كبيرا لكتاب الجمهورية لأفلاطون معتبرا أنه كان كتابا عن التعليم بالدرجة الأولى. وقد تعرض كل من الفيلسوفين للنقد بسبب آرائهما حول فلسفة العملية التعليمية وما قد تؤدي إليه من نظام شمولي .**
- رأيه بأن «الإنسان خير بطبيعته» ، وأن انحرافه ينشأ عن البيئة والظروف كما أسلفنا في البند الخاص بذلك ضمن مفاهيم روسو الرئيسية في المبحث الثاني أعلاه. وقد تسبب هذا الرأي في نقده من جانب الفيلسوف السياسي الأمريكي جورج ساباين الذي اعتبر رأيه هذا بمثابة محاولة لإلقاء المسؤولية واللوم على المجتمع من أجل تبرير سلوكياته وإراحة ضميره. [٩٢]

---

٨٩ ـ العقد الإجتماعي ، مقدمة الكتاب الأول ، ص ١٠

٩٠. L'Inégalité, op.cit., p. 221

أنظر المناقشة التفصيلية للموضوع في البند ثالثا من المبحث الثالث أعلاه، وكذلك الحاشية ١٥.

٩١. العقد الإجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الحادي عشر، ص ٧٢.

٩٢. – Sabine, p. 576.

- ربط بين الحقائق والقيم كما تجلى على وجه الخصوص في إعادته للروابط الوثيقة بين السياسة والأخلاق. وقد استثار هذا الموقف سخط الفلاسفة الممثلين لبقايا التيار المضمحل للوضعية المنطقية. [٩٣]
- نظرته الدونية لكثير من المثقفين والساسة في عصره وما يصدر عنهم من أدبيات. فهو يشير إلى آرائهم أحيانا بأنها «شعوذات رجال السياسة»، أو يجمع بينهم وبين الفلاسفة في تعليقاته مثل قوله: «يأتي السياسيون حول حب الحرية بذات السفسطة التي يأتي بها الفلاسفة حول وضع الطبيعة». وأحيانا أخرى يوجّه إليهم نقدا لاذعا لعدم أمانتهم وبيع ضمائرهم ومساندتهم للقوِيّ على حساب الضعيف مثل قوله: «ألن ندرك أبدا أن المبادىء التي يحشو بها المؤلفون كتبهم هي تعبير فظ مفضوح عن مصالحهم الخاصة؟»[٩٤]

رابعا :

استجلبت تلك الآراء والخيارات على روسو نقد بعض الفلاسفة وعلماء السياسة. من أمثلة ذلك:

- النقد الذي وجّهه فيلسوف الفوضوية الفرنسي بيير برودون (١٨٠٩ ـ ١٨٦٥) إلى العقد الاجتماعي واعتبره دستورا للإرهاب الرأسمالي والنزعة التجارية. [٩٥]
- تعقيب كارل دويتش [٩٦] على آراء روسو ووصفه بأنه أول من ثار ضد عقلانية ومفاهيم التنوير

٩٣ـ بدأت الصرعات المتطرفة المتأثرة بالفلسفات الوضعية تفقد آخر معاقلها منذ أواخر العقد السادس من القرن الحالي، ولم يعد يتمسك بها إلا دوائر محدودة منعزلة في بريطانيا والولايات المتحدة. ولا أدل على بداية النهاية لمزاعم الفصل بين الحقائق والقيم من الخطاب الهام الذي ألقاه الأكاديمي الأمريكي دافيد إيستون بصفته رئيسا للاجتماع السنوي الخامس والستين للاتحاد الأمريكي للدراسات السياسية بنيويورك (٢ ـ ٦ سبتمبر ١٩٦٩). ففي خطابه بعنوان «الثورة الجديدة في علم السياسة» عبر عن استيائه الشديد من سياسات تدريس العلوم السياسية في الولايات المتحدة التي تسيطر عليها المناهج الوظيفية والسلوكية، ودعا إلى إعادة الاعتبار إلى الدور الذي تلعبه القيم والنظريات السياسية في بحوث ونشاطات هذا الحقل. كما طالب بالاعتراف صراحة بأنه لم يعد من الممكن التسامح أخلاقيا أو عمليا ازاء استمرار أساتذة السياسة في التمسك بموقع المتفرجين والاكتفاء بتبني مواقف محايدة سياسيا. أنظر في ذلك:

David Easton, "The New Revolution in Political Science" , in: The American Political Science Review, Vol. LXIII, Dec. 1969, N. 4, pp. 1051 ff.

أنظر أيضا المبحث الثالث من المقدمة العامة للكتاب، وكذلك الحواشي ١٤، ١٥، ١٦ في تلك المقدمة.

٩٤ـ العقد الإجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الثاني، ص ٤١، الكتاب الثالث، الفصل التاسع، ص ١١٣، حاشية. روسو: خطاب في أصل التفاوت، ص١٠٨.

٩٥ـ **Mason, p. 3.**

٩٦ـ **Deutsch, pp. 83-87.**

التي سيطرت على مناخ أوروبا الثقافي في القرن الثامن عشر. ويلاحظ دويتش أنه بتركيز روسو على الأهمية الكبرى للمشاعر الانسانية قد أعاد الاعتبار إلى الإنسان كشخصية متكاملة وليس مجرد عقل فقط. وباستثناء هذا التقويم الإيجابي القصير، إشتمل بقية التعقيب على جوانب كثيرة من النقد. لهذا سنستطرد بعض الشيء في استعراض وجهات نظر دويتش لأنها تعبر أيضا وعلى نطاق واسع عن مجمل الاعتراضات الموجهة إلى روسو بأنه من رواد الشمولية، ومحرّض على الدكتاتورية، ومؤمن بحقوق الإنسان السياسية فقط وليس المدنية والدينية.[٩٧] ينصب النقد أساسا على بعض حجج روسو المنطقية لأنها تؤدي في رأيه إلى إضفاء المشروعية على التصرفات الدكتاتورية لأقلية نشطة، ويعطي مثالا على ذلك حكم الرعب الذي فرضه روبسبير خلال الثورة الفرنسية، أي بعد وفاة روسو. فهو يفترض أنه في حالات الطوارىء قد تعجز أغلبية الشعب عن تمييز مصالحها الحقيقية، أو تصل إلى قرار يستند إلى فهم خاطىء للحقيقة مما قد يفتح الطريق أمام الأقلية لتفرض دكتاتوريتها على المجموع. يعترض دويتش أيضا على ما ذكره روسو من أن الفرد قد تكون له مصلحة عامة مشتركة، وفي نفس الوقت له مصلحة خاصة مناقضة للأولى، وأن الحكومة والشعب في هذه الحالة لهما الحق وعليهما واجب إجبار هذا الفرد على الالتزام بالمصلحة العامة المشتركة لأنهما في ذلك يجبرانه على أن يكون حرا. ويرجع رفض دويتش لهذا التعليل إلى أن افتراض تمتع الإرادة العامة بمعرفة أسمى يفتح الطريق أمام الدكتوتورية، ويبرر استخدام القهر والارغام، بل وتجنيد الشباب ودفعهم إلى الموت ذَوْدا عن سعادة الجماعة. وفي رأيه، أن روسو الذي كان ليبرتاليا في مفاهيمه التربوية لإميل، وروسو العاطفي والفردي في بعض آرائه الأخرى قد تحول دون ذكاء إلى داعية لجماعية غير محدودة. لقد تحولت الجماعة على يديه من جماعة توحد الأفراد إلى جماعية تسود عليهم.

نختلف مع تقويم دويتش لأن روسو افترض أوضاعا معينة لا تنشأ الإرادة العامة وما يترتب عليها إلا في ظلها. قد تبدو هذه الأوضاع غير واقعية ولا ممكنة، ولكنها شرط أساسي في نظره لتطبيق المفهوم وظهور تداعياته الأخلاقية والاجتماعية، ومن ثم نشوء دولة السيادة الشعبية. فالإرادة العامة، بمعنى الوعي والتفهم الواقعي الدقيق والحساس للمصالح العامة، تنشأ بعد خلق شعب يتمتع بقدر كاف من التجانس، ويكون صغير العدد بما يكفل توافر مصالح مشتركة، وفي نفس الوقت أن يكون ذلك العدد كافيا ليعصمهم من نزوات أو أخطاء الأقلية، وأن يكون كل فرد

٩٧- أنظر في ذلك الآراء والحجج المشابهة لكل من:
D. Muschamp, "Rousseau and the General Will", in: Political Thinkers, pp. 129 ff. Andelson, pp. 353-355. J.W. Chapman: Rousseau, Totalitarian or Liberal? New York 1956, pp. 5 ff.

مستقـلا عن الآخـر. هذا كلام واضـح نرى فيه توطئة شديدة الخصوصية بني عليها روسو كثيرا من مفـاهيمـه. وما لم ينطلق التعقيب من إحاطة تامة بالفروض التي وضعها المفكر نفسه، فإن التفسير النهائي قد يحمّل آراءه فوق ما تحتمل، وينتهي إلى مجموعة من الاتهامات الفضفاضة التي يصعب إثبـاتهـا. لتـوضيـح ذلك نقول إنه بينما قدّم روسو حلولا عملية سواء على مستوى اقتراح الدساتير لبولندا وكورسيكا، أو على المستوى الاقتصادي باقتراحه إقامة قطاع من الملكية العامة في الأراضي المستصلحة Public domain وتشجيع الملكيات الصغيرة الخاصة للإقلال من التفاوت الشديد بين البشـر المؤدي إلى عدم الاستقـرار، فإنـه على مستـوى آخـر من المنـاقشـة، قدم نوعا من اليوتوبيا عمـودهـا الفقـرى هو مفهوم الإرادة العامة التي افترض أنها دائما على حق لاعتمادها على مواطنين متفـاهمين أصـابـوا قدرا كبـيرا من التعليم والمعـرفـة ويتمتعـون بالاستقـلال. يتمخض عن ذلـك افتراض آخر هو أن توافر هذه الصفات مجتمعة من شأنه تمكين الإرادة العامة من تمييز ما يجب عمله لخير المصـالـح الحقيقيـة للجـماعـة. إن هذا السياق الافتراضي الذي تجاهله دويتش يتناقض مع اتهـامـاتـه لروسـو، لأنـه إمـا أن تتحقق تلك الشروط الفرضية وبالتالي تتلاشى من المنبع الظروف والدوافع المؤدية إلى الدكتاتورية، وإما أنها لن تتحقق فيكون النقد غير ذي موضوع ولا علاقة له بآراء روسو.

- نقـد باريـدات[٩٨] لآراء روسـو في مجالات أخرى. فبعد أن أطلق عليه لقب أبو الفكر الراديكالي الحديث، إتهمه بأن أفكاره متناقضة وغير متماسكة، وأنه تراجع عن أفكاره المبكرة التي قال فيها إن العقل الإنساني يؤدي إلى انحراف البشر، وأن الناس يجب أن يتركوا أحرارا لاقتناء الملكية الخـاصـة وتكـديسهـا، وأن النزعة الفردية سمة إيجابية للحياة. ويرى باريدات أن روسو صعب التصنيف، وأعطى لذلـك ثلاثـة أمثلة ليشـرح كيف استفـاد الشمـوليـون والاشـتراكيـون والـديمقـراطيـون من آرائـه للدفـاع عن منطلقاتهم الفكرية. فالشموليون في رأيه يستندون إلى فكرته بأن الجماعة أكثر أهمية من الفرد، ويثني الاشتراكيون على مفهومه بأن حق الملكية الخاصة حق اجتماعي وليس طبيعي وبالتالي فإنه خلافا لفكرة لوك المحورية، لايتمتع أي شخص بحق مطلق في ملكية خاصة خير محدودة، بينما يحبذ الديمقراطيون تأكيده على قيمة المواطن العادي وأسلوبه المقترح في عملية صنع القرار. ولا نرى من جانبنا أن روسو كان الوحيد بين الفلاسفة السياسيين الذي أعاد النظر في بعض مواقفه وآرائه وأدخل تعديلات عليها بعد أن زادت تجاربه، وتقدم به العمر، وانحسر التأثير الذي كانت تمارسه عليه بعض التيارات السياسية والاقتصادية

٩٨. L.P. Baredat: Political Ideologies (Their Origins and Impact), New Jersey 1979, pp. 66-69.

الثورية قبيل اندلاع الثورة الفرنسية .

خامسا :

على ضوء التقويمات الإيجابية والسلبية لإسهام روسو، يمكن النظر في الأسئلة المتعددة التي أثيرت بشأن تصنيفه والمشار إليها أعلاه في أول المبحث الرابع . وقد يكفي التذكير بمواقفه وآرائه في البند السابق ثالثا ، وكذلك نقد المفكر الغربي المعاصر أندرو هاكر للفلسفة السياسية الغربية بأنها لم تكن مضيافة أبدا للديمقراطية ، وأنها كانت ليبرالية في المحل الأول[٩٩]، قد يكفي كل هذا لإعادة النظر في كثير من أوجه نقد روسو الذي نرى بأنه كان نقدا أيديولوجيا بالأساس نبع من مواقف فكرية مسبقة . صحيح أن روسو وقع مثل غيره من كبار الفلاسفة السياسيين في بعض الهِنَات البسيطة أو الأخطاء، إلا أن ذلك لا يبرر بحال قائمة الاتهامات الموجهة إليه وعلى رأسها الشمولية . لقد دافع روسو بحرارة عن حقوق وحريات الفرد، كل فرد، ودافع عن المساواة فحرّك ضده أتباع المذهب الفردي في العصرين الحديث والمعاصر. من جهة أخرى، لا نرى ضرورة للتصنيف الجامد لروسو. فرغم دفاعه عن حقوق وحريات الفرد، فإنه كان رائدا للتوجّه الديمقراطي بالدرجة الأولى ، كما أنه رغم رؤاه الثورية ، فإنه مفكر إصلاحي نادى بالتغير الاجتماعي التدريجي .

غير أن المطلع على أدبيات الفلسفة السياسية الغربية الصادرة خلال العقود الأخيرة يلمس تنامي الموقف المتعسف من أي مفكر غربي أو غير غربي يأتي الاهتمام بمصالح الجماعة على أول سلم أولوياته ، وكأن هناك تناقضا منطقيا بين حماية تلك المصالح وبين الإقرار بحقوق وحريات الفرد. ولا ندعي أن تحقيق تلك المعادلة الصعبة يحتاج إلى جهد فكري يسير، ولكنه في الوقت نفسه لا يُعتبر إنجازا مستحيلا بالنسبة لفلاسفة عظام مثل روسو أو هيغل (كما سيأتي ذكره في الفصل الخاص به). أما اتخاذ انحرافات ودكتاتورية المنظومات الشمولية كحجة للتحامل على روسو أو هيغل أو غيرهما، مع التعلل بلجوئها إلى استعارة شذرة فكرية من هنا أو من هناك لتبرير استبدادها ، فلا يعدو كونه تكئة متهافتة للنيل من رؤى مفكرين كروسو وهيغل هزت كتاباتهم

---

٩٩. Hacker, p. 289.

ينتقد هاكر الفلسفة السياسية الغربية لأن معظم مفكريها يستخفون بأفراد الشعب ويعتبرونهم رعاعا محتملين، ويرون أن الحكومات الديمقراطية هي المرحلة الأولى نحو الطغيان. أنظر نص آراء هاكر في المبحث الخامس من الفصل الرابع عشر، وكذلك الحاشية ٧٦ فيه.

معقولية وشرعية النزعة الفردية التي تغلغلت منذ القرن السابع عشر. ورغم عدم تماسك القليل من حجج روسو على نحو ما أسلفنا، واتسام بعض مفاهيمه الرئيسة كالإرادة العامة والدولة الديمقراطية بصبغة رومانسية، فإن بناءه الفكري متماسك بصفة عامة، ويثبت أنه كان مُوفقا إلى حد كبير في تحقيق المعادلة الصعبة المتمثلة في التمسك بأولوية مصالح الجماعة، مع الإلتزام الفعلي بحقوق وحريات الفرد.

والحق أن مفهومه عن الإرادة العامة لم يكن كله خياليا أو رومانسيا إذ نجح روسو في وضع خطوط هادية كان يأمل أن تسترشد بها النظم السياسية في إصلاح انحرافاتها. لقد أوضح أن «الإرادة الخاصة» لا تصلح أساسا للحكم، وأن «إرادة الجميع أو الكل» لا يعتد بها لأنها تخدم أغلبية المصالح الخاصة التي قد لا تتفق بالضرورة مع المصلحة المشتركة للجماعة أو المجتمع ككل. وربما كان الأدق أن نقول إن مفهومه للإرادة العامة يجمع بين مستوى عال من التنظير وقدر كبير من العاطفة الصوفية جعلت روسو يقرنه بالتفهم وحسن التقدير والإحساس العام المشترك بالخير الجماعي، وذلك الإحساس الذي يدفع كل فرد إلى الارتفاع فوق مستوى أنانيته بحيث يصبح أحد مكونات ضمير الجماعة. ومثل هذا الإنسان المتسامي لن يشعر بالانفصام بين المصلحة الفردية ومصالح المجموع، وإنما سيراها معبرة تماما عن مصلحته كفرد. لا غرو إذن أن يقول إن إعادة بناء المجتمع والفرد بهذا الأسلوب سيعطي الإرادة العامة صلاحية أن تكون السلطة العليا المطلقة والنهائية في الدولة لأنها دائما على حق، ولا غرو أيضا أن يطلق على مجموعة أفكاره تلك «الدين المدني»، أو «مادية العقلاء»، أو «الإيمان بالرب».

إن من بين أكثر وجهات نظره تعرضا للنقد رأيه بضرورة إعادة بناء الفرد ليتصرف على هذا النحو باعتبار ذلك منطلقا جماعيا يناقض الفلسفة الفردية. ويتحمل روسو عبئا إضافيا من النقد لوجود بعض التشابه بين منطلقه هذا وبين بعض مفاهيم المنظومات الروحية والفكرية، حيث يرفض فلاسفة المذهب الفردي والليبراليون تلك المفاهيم والقيم جملة وتفصيلا، ويفتعلون تناقضا حادا مزمنا بين حقوق وحريات الفرد وبين مصالح الجماعة. والواقع أنه قد يكون من الصعب تطبيق مفاهيم روسو بحذافيرها، لكن الواضح أيضا رغبته في تنوير الفرد أنه لا يعيش في جزيرة منعزلة وإنما هو جزء من كل، وأن هناك عالما أرْحب بين صفوف الجماعة الإنسانية، وأكرم أخلاقيا من مجرد الإنغلاق على ذاته وعلى مصالحه الضيقة .

المبحث السادس

مفاهيم وفلسفات العقد الاجتماعي

مقارنة ونقد

يتناول هذا المبحث عقد مقارنة بين مفاهيم هوبز ولوك وروسو للعقد الاجتماعي، ثم عرض موجز لأهم أوجه النقد الليبرالي والماركسي لفلسفات العقد الاجتماعي .

مقارنة بين مفاهيم هوبز ولوك وروسو للعقد الاجتماعي

وجه المقارنة	هوبز	لوك	روسو
العصر الطبيعي	حالة صراع وحرب الكل ضد الكل وسيادة قانون الغاب، وذلك ناتج، عن طبيعة الإنسان الميالة للشر وغلبة الأنانية على سلوك الأفراد في سعيهم الدائم للمحافظة على النفس.	تبادل منافع وتمتع بالحقوق والحريات في ظل سيادة القانون الطبيعي الذي يضمن حق الحياة والحرية والملكية.	حياة مثالية تسودها الفضيلة والسعادة لدى كافة الافراد وأن المدنية أفسدت هذه الحياة.
أطراف العقد	الأفراد وحدهم ، والحاكم لم يكن طرفا في العقد .	بين الأفراد والسلطة الحاكمة .	بين الأفراد والإرادة العامة المعبرة عن المجموع .
جوهر العقد	تنازل الأفراد كليا ونهائيا عن كل حقوقهم وحرياتهم للشخص الحاكم الذي يتولى المحافظة على حياتهم .	تنازل الأفراد للسلطة الحاكمة عن جزء من حقوقهم لحماية الجزء الآخر دون أن يفقدوا حرياتهم .	تنازل الأفراد عن كل حقوقهم وحرياتهم الطبيعية للجماعة لإنشاء الإرادة العامة والاستعاضة عنها بحقوق وحريات مدنية ومن ثم تنشأ الدولة التي تعبر عن الإرادة العامة .
إلتزامات العقد	على الأفراد طاعة الحاكم ما دام قادرا على توفير الأمن لهم والحاكم غير ملزم بنصوص العقد لأنه لم يكن طرفا فيها.	على الحاكم الالتزام بنصوص العقد واحترام حقوق وحريات ويجوز الثورة عليه إذا خالفها .	وجوب خضوع الأفراد والحاكم للإرادة العامة .

صاحب السيادة	السيادة مطلقة وقد تكون لفرد أو مجموعة والشعب تنازل عنها ولا يمكن استرجاعها .	الشعب أو الأغلبية هم أصحاب السيادة وهم يستطيعون استعمالها متى أرادوا وهي تتمثل في السلطة التشريعية .	الإرادة العامة صاحب السيادة المطلقة وتمارسها بصورة مباشرة من خلال الاجتماعات العامة الدورية وسيادتها هذه دائمة ومستمرة .
طبيعة السلطة التنفيذية	السلطة هي التي تخلق المجتمع وللأفراد الاختيار بين الحكم المطلق أو الفوضى الكاملة .	للشعب حق اختيار السلطة التي تحكمه وله الحق في تغييرها إذا أخلت بالعقد .	السلطة الحاكمة هي وكيل عن الشعب لتنفيذ رغبات الإرادة العامة وله حق تنحيتها إذا خالفت تلك الإرادة. وليس لها حق وضع أي قانون .
نظام الحكم	نظام الحكم استبدادي والسلطة فيه مطلقة للحاكم .	نظام الحكم تمثيلي والسلطة فيه مقيدة برأي الأغلبية في برلمان تقتصر عضويته على الملاك .	نظام الحكم ديمقراطي مباشر والسلطة فيه مطلقة للإرادة العامة للشعب .

* الجدول من إعداد الدكتور/ نظام بركات في كتاب مقدمة في العلوم السياسية . وقد أدخلنا عليه بعض التعديلات والإضافات .

نقد فلسفات العقد الاجتماعي :

تضاءلت أهمية فكرة العقد الاجتماعي في أوروبا نتيجة لتقدم العلوم وظهور فلسفات جديدة مما حدا بالمفكرين إلى مزيد من التقيد بالحقائق العلمية المبنية على المشاهدة أو على الأقل الوقائع التي يمكن التحقق من صحتها. وكان طبيعيا أن تتأثر الفلسفة السياسية بتلك التطورات فأخذ الكتاب يعتمدون أكثر فأكثر على الدراسات التاريخية القابلة للتمحيص وليس مجرد التخمين أو الاستنباط، وهو ما ظهر جليا في كثير من الإسهامات ابتداء من مونتسكيو. وقد أدت تلك العوامل الجديدة إلى النيل من المكانة التي كانت تحتلها فلسفات العقد ومن ثم رفض قبولها كتفسير منطقي يمكن التعويل عليه في شرح الظواهر التي أثارت اهتماما كبيرا لدى فلاسفة السياسة وفقهاء القانون وهي ظواهر نشأة الدولة والأسس التي تقوم عليها السلطة السياسية.

ويمكن إيجاز أهم أوجه نقد فلسفات العقد الاجتماعي في النقاط التالية :[١٠٠]

- فكرة العقد التي تعتبر أساس نشأة الجماعة المدنية المنظمة أو الدولة فكرة خيالية ليس هناك ما يدل على صحتها. ويقتضي التسليم بهذه الفكرة الموافقة على أن الجماعات الانسانية التي عاشت حياة همجية على الفطرة كانت على علم بالتنظيمات السياسية وأحرزت قدرا من التطور الاجتماعي دفعها إلى التطلع لتكوين جماعة منظمة على أساس التعاقد وهو ما لا يستقيم مع نفس الافتراض الذي قامت عليه تلك الفلسفات.
- تعاني فكرة العقد من التناقض نتيجة عدم إمكان الحصول على رضا جميع الأفراد، بينما عنصر الرضا ركن أساسي لا يتم العقد بدونه، هذا علاوة على الافتقار إلى معرفة من أبرموا العقد.
- فكرة العقد غير سليمة من الناحية القانونية لأن العقد في نظر الفلاسفة الثلاثة المذكورين هو الذي أقام السلطة العامة في الجماعة المنظمة. أي أنه أساس وجود هذه السلطة وبدونه لا تنشأ ولا تتحقق. وسبب القصور من الناحية القانونية هو أن القوة الالزامية للعقد لا توجد إلا بوجود

١٠٠- ثروت بدوي: النظم السياسية، القاهرة ١٩٦٢، أشار إليه أ.د. محسن خليل: النظم السياسية والقانون الدستوري، الاسكندرية ١٩٦٨، الجزء الأول، ص ٦٨، ٦٩. الأسيوطي، ص ١٢٦، ١٢٩، ١٣٠.

وقد حاول إرنست باركر ايجاد مكان للعقد كأساس صلب للنظرية التي يقوم عليها الحكم في الدولة الحديثة. وبعد استعراض تأثير ثورتي ١٦٤٠، ١٦٨٨ في انجلترا على الفكر السياسي الغربي والنظم في كل من أمريكا وأوروبا، قال إن الدولة أصبحت اتحادا قانونيا أوجدته مشاعر وممارسات المجتمع القومي، وأنه يقوم على أساس «دستور له طبيعة العقد». أنظر رأيه بالتفصيل ورأي بيردو:

Ernest Barker: Principles of Social and Political Theory, p. 205 and n. 2. Georges Burdeau: Traité de Science Politique, Tome II, L'Etat, Paris 1949, pp. 60-62, 64.

الجماعة وقيام سلطة بها تحمي العقود وتطبق الجزاءات اللازمة لضمان احترامها. ومن الجلي أن العقد الذي يحتاج إلى حماية السُلطة العامة لا يمكن أن يكون هو ذاته الذي أنشأ هذه السلطة .

- فكرة العقد غير منطقية لأن الحرية اللازمة لابرامه لا يمكن أن تتحقق في العصر الطبيعي أي حالة الفطرة الأولى . فالحرية تستوجب وجود حقوق، والحقوق لا تنشأ إلا من استعمال القوة واستعداد الأفراد جميعا لقبول تلك الحقوق. كذلك فإن الحقوق تتبعها واجبات والاصطلاحان متلازمان، فاذا اتفق الأفراد على حق من الحقوق الفردية كان معنى ذلك أن هذا الحق لازم لرفاهية جميع الأفراد، ويترتب على قيامه وجوب الالتزام به واحترامه .

أما في العصر الطبيعي ، حين لم يكن هناك حق إلا باستعمال القوة، فإن الواجب الوحيد الموجود آنذاك هو واجب المحافظة على النفس . إن استعمال القوة لا يصلح كرابطة في المجتمع لأنه مجرد وسيلة للدفاع عن النفس لاتُنشىء حقوقا أو تحقق حريات حيث أن الحريات لا تتحقق إلا في ظل القانون. نستنتج من هذا أن تصور وجود الحرية في العصر الطبيعي تصور خاطىء وغير منطقي .

- فكرة العقد غير علمية ولا يمكن الاعتماد عليها في تفسير أصل نشأة الدولة لأنها قامت على فروض وهمية وخاصة قانون الطبيعة وحالة الفطرة الأولى . أما الواقع فإن الدولة تنظيم طبيعي باعتبار أن الإنسان جزء من الطبيعة وجميع تصرفاته وغرائزه طبيعية، وليست الدولة إلا تعبيرا عن طبيعة الإنسان. إن هذا الإنسان اجتماعي بطبعه ولا يمكن أن تكون نشأة الدولة اصطناعية. لهذا فإن افتراض بعض النظريات العقدية أن الإنسان كان يعيش في عزلة عن غيره قبل نشوء الجماعة هو افتراض خاطىء. وقد سبق أن عبّر أفلاطون عن رأيه بأن الدولة ما هي إلا نمو ونشأتها طبيعية بحتة ترجع إلى حاجة الإنسان الطبيعية في أن يعيش مع غيره في مجتمع. وهذه الحاجة هي حاجة اقتصادية لأن الإنسان ضعيف يحتاج إلى معونة الآخرين، وعلى أساس هذا التعاون نشأ المجتمع .

كذلك نفى أرسطو فكرة النشأة الاصطناعية للدولة. فالدولة في رأيه تنشأ ويستمر بقاؤها لأنها تشبع حاجة الإنسان وتمنحه حاة فاضلة، كما أن الطبيعة هي التي دفعت الإنسان منذ نشأته لأن يعيش في مجتمع. هذا ويتجه الكتاب السياسيون المحدثون إلى الأخذ بآراء أفلاطون وأرسطو حول نشأة الدولة بعد تطويرها وخاصة التمييز بين الدولة والمجتمع .

- فكرة العقد ، من وجهة النظر الماركسية ، كانت سلاحا أيديولوجيا شهرته البرجوازية الصاعدة في مواجهة الإقطاع والملكية بغية الاستيلاء على الحكم عن طريق التشكيك في شرعية الأسس

التي تقوم عليها سلطتها وإشعال الثورات العنيفة المتتالية. لقد كانت فكرة العقد الاجتماعي ، سواء في صورتها اليونانية القديمة التي عبرت عنها كتابات أبيقور، أوفي صيغتها الرأسمالية الحديثة، تهدف في زمانها إلى مقاومة طغيان الحكام، وإن كانت الظروف قد تخطتها الآن. فبعد أن كانت فكرة ثورية تدفع عجلة التطور إلى الأمام، صارت فكرة رجعية تعرقل التقدم وتؤدي إلى الجمود لمحاولتها إيهام الشعوب بأن سلطة الرأسمالية تستند إلى العقد وما يتضمنه من رضا .

إن القانون في المفهوم الماركسي لم ينشأ من رضا الجماعة المتضمن في العقد الاجتماعي، وإنما فرضته الطبقات المسيطرة اقتصاديا والمستحوذة على السلطة السياسية. لا أدل على ذلك من أن الثورات البرجوازية أنتجت قوانينا رأسمالية تعبرعن مصالح الطبقة البرجوازية وتُضفي الشرعية على أيديولوجيتها. ويكشف التاريخ ما تنطوي عليه فكرة العقد الاجتماعي من تضليل، فهي مثل المدرسة التاريخية لسافين تبرر القانون المفروض من الطبقة الحاكمة مع إيهام الشعب بأنه وضع برضاه. ويحذر الماركسيون من الخطورة البالغة لفكرة العقد الإجتماعي لأنه يمكن استخدامها لتبرير أي نظام كما سبق أن فعل توماس هوبز في تبريره للحكم المطلق، وسبينوزا في مناصرته لنظم الأقلية (الأوليغاركية).

الفصـل السابع عشر

شارل دو مونتسكيو

صفحة

الفصـل السابع عشر

شارل دو مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥)

Charles - Louis de Secondat Montesquieu

المبحث الأول

العوامل الذاتية والبيئية(١)

هو فيلسـوف سيـاسي فرنسي ولـد في بوردو ومـات في باريس، ويأتي بعـد روسو مباشرة من حيث الأهمية بين الفـلاسفـة الفـرنسيين لعصر التنوير في القرن الثامن عشر. نشأ في أسرة نبيلة من قضـاة بوردو فدرس التـاريـخ والقـانـون وتخـرج محاميـا في جامعة بوردو عام ١٧٠٨، ثم عين عام ١٧١٥ مستشـارا بمحكمتهـا العليـا. مات عمـه فورث لقبـه الاقطـاعي ومنصبـه وصار قاضيا في المحكمة العليا. كانت له بعض الآراء التي سببت له حرجا فيها بعد ولكن دون تأثير على مستقبله وذلك مثل الرسالة التي قرأها في أكاديمية بوردو بعنوان «سياسة الرومان في موضوع الدين» قال فيها إن الدين حيلة بارعة في أيدي الأقوياء لفرض هيمنتهم على الفقراء». تحول اهتمامه بعد ذلك ولمدة عامـين إلى البحـوث الطبيعيـة والطبية ونشر فيها بعض الرسائل. ثم نشر «الرسائل الفارسية» عام ١٧٢١ غفـلا من التـوقيـع ولاقت نجاحا كبيرا للأسلوب الجديد الذي اتبعه في تحريرها والنظرات النقـديـة للمجتمـع والعـادات الفـرنسية من وجهة نظر فارسية متخيلة. إنتقل بعد ذلك للعيش في باريس وتم انتخابه عضوا في الأكاديمية الفرنسية عام ١٧٢٤ رغم معارضة الملك، وتضمن خطاب الترحيب به دعوته إلى كتابة مؤلفات يستطيع التوقيع عليها. وفي عام ١٧٢٦ باع منصبه كقاض في محكمـــة بوردو وبـدأ رحلة طويلة من عام ١٧٢٨ حتى عام ١٧٣١ زار خلالهـا معظم الإمـارات والمـدن والـدول الأوروبيـة، كما استقـر بعض الـوقت في انجلترا. وقـد استفـاد مونتسكيـو من المـلاحظـات الكثـيرة التي دوّنها في كتابته اللاحقة، وإن كان سابابن يأخذ عليه أن استقراءاته كلها

١ - معجم الفلاسفة: ص ٦٠١ - ٦٠٣. أنظر أيضا مقدمة ماير لمختارات من «روح القوانين»:
Montesquieu: De l'Esprit des lois (Les grands themes), édite par J. P. Mayer et A. P. Kerr, Paris 1970, pp. 10ff. Thomas L. Pangle, in: Blackwell Enc., pp. 344, 345. Sabine, p. 551.

أنظر تفسير ماير (ص ١٢) لكثرة النقد الموجه لأسلوب تحرير روح القوانين والذي يعزوه إلى طول مدة التأليف وماترتب عليها من تغير الأحداث ونضج المؤلف.

كانت خاضعة لمفاهيم مسبقة لم يحاول إثباتها بأدلة تجريبية من ملاحظاته العينية .

إتسمت المرحلة التالية من حياة مونتسكيو بإصدار مؤلفاته الأكثر أهمية ، ففي عام ١٧٣٤ صدرت له «إعتبارات حول أسباب عظمة واضمحلال الرومان» وهي دراسة هامة مهدت لوضع مؤلفه الرئيسي «روح القوانين» الذي صدر عام ١٧٤٨ غفلا من التوقيع أيضا وبلا تاريخ واستغرق إعداده عشرون عاما . وقد أثنى المثقفون والساسة كثيرا على روح القوانين ، كما نال إعجاب بعض الأباطرة والملوك والرؤساء (رغم موقفه من المذاهب الثيوقراطية والدين) ومنهم فريدريش الأكبر وكاترين الثانية وجفرسون . في عام ١٧٥٠ أصدر مونتسكيو رده «في الدفاع عن روح القوانين» علّق فيه على نقد اليسوعيين والجانسينيين الهولنديين . رغم ذلك ، لم يشفع له دفاعه عن الكتاب وأصدر السوربون إدانة صريحة له واعتبره كتابا محرما عام ١٧٥١ . ولم تلق هذه الإدانة تأييدا يذكر ، وانتخب مونتسكيو في نفس العام عضوا في أكاديمية نانسي .

من الناحية المنهجية ، تعرضت كتابات مونتسكيو لنقد شديد لافتقارها إلى النظام والتماسك واتباع خطة واضحة . وقد رد مونتسكيو على هذا النقد بأنه يتبع خطة خفية في الكتابة لا يستطيع التوصل إليها إلا من يفهم الرموز . أكثر من هذا فقد قال إنه لم يكن الوحيد الذي لجأ إلى هذه الطريقة في الكتابة ، وإنما سبقه إليها في زعمه فلاسفة سياسيون آخرون مثل أفلاطون وبعض الرواقيين وديكارت وسبنيوزا الذين كانوا يكتبون أيضا بطريقة تمكنهم من إخفاء مفاتيح تعاليمهم . ويدافع البعض عن مونتسكيو بأنه كان عليه أن يراعي ظروف البيئة حينذاك من حيث الرقابة والاضطهاد خاصة وأنه كان يكتب أحيانا في دول أجنبية . ويدافع عنه آخرون بأنه كان حذرا وواعيا بما يمكن أن تؤدي إليه الفلسفة السياسية الصريحة من عدم استقرار لمجتمعات يعتبرها مهذبة قد تتأثر بما تثيره هذه الفلسفة من تساؤلات محرجة أو هدامة . وعلى ضوء ما سبق فإن أهم مؤلفاته من الناحية السياسية هي :

الرسائل الفارسية . (١٧٢١) - Les Letters Persanes.

اعتبارات وآراء حول أسباب عظمة واضمحلال الرومان . (١٧٣٤)

- Considerations sur les causes de la grandeur et de la decadence des Romains

روح القوانين . (١٧٤٨) - L'esprit des lois .

المبحث الثاني

المفاهيم السياسية الرئيسية عند مونتسكيو

نتناول من بين آراء مونتسكيو المفاهيم التالية :

أولا : الاجتماع والبيئة والحرية .

ثانيا : القوانين .

ثالثا : نظم الحكم .

رابعا : فصل السلطات .

أولا : الإجتماع والبيئة والحرية :

يعتبر مونتسكيو من بين رواد علم الاجتماع السياسي نظرا لما اشتمل عليه كتابه الرئيس «روح القوانين» من موضوعات نشير من بينها إلى اثنين هما :

- محاولة وضع فلسفة اجتماعية تبحث في الحكم والقانون وتأخذ في الاعتبار الظروف التي تكتنف حياة البشر وما تمارسه من تأثير مباشر على العقلية القومية العامة. يندرج تحت هذه الظروف جوانب بيئية كالمناخ والتربة، وجوانب أخرى اجتماعية كالنزعات العقلية والأخلاقية، والعادات الراسخة في السمات القومية، والنمط السياسي للدستور، وأسلوب انتاج السلع والتجارة.
- تحديد المتطلبات الدستورية اللازمة لضمان الحرية . وقد كان باعثه على بحث هذا الموضوع خوفه من أن تكون سياسات نظام الحكم المطلق في فرنسا قد قوضت أركان دستور فرنسا التقليدي وقضت على الحرية. وكان من الواضح أن تعلق مونتسكيو المبكر بالحرية قد غلب عليه الطابع الأخلاقي لتأثره بدراسة الأدب الكلاسيكي وإعجابه بالجمهورية الرومانية المبكرة. ولعل من بقايا هذا التأثر ما ذهب إليه في روح القوانين من أن الفضيلة شرط سابق لهذا النوع من نظم الحكم. لكن يبدو أن إقامته في انجلترا جعلته يتبنى أفكارا أخرى منها أن الحرية ليست نتيجة أخلاق مدنية فاضلة وإنما نتيجة تنظيم سليم للدولة، وأن لهذه الحرية وجهان، دستور متوازن، وإحساس الفرد بالأمن في ظل حماية القانون، كما أن استمرار هذا الوضع لا يكفله إلا فصل السلطات الثلاث عن بعضها البعض[٢].

٢ - David Lowenthal, "Montesquieu", in: Leo Strauss and Joseph Cropsey, History of Political Philosophy, op. cit., pp. 496, 498. Sabine, pp. 551-553. Touchard, p. 394.

هذا ويحسن عدم الخلط بين أقواله هذه وبين الواقع ، إذ أن ما سبق لا يعدو كونه مفهومه الخاص للحرية أو خياراته بفعل تأثير البيئة وليس بالضبط واقع الحال الذي كان سائدا في انجلترا في منتصف القرن الثامن عشر. فقد كان الاقتراع آنذاك غير منتظم ومحدودا جدا أي قاصرا على الملاك فقط ، وكذلك كان الحال أيضا بالنسبة للتوزيع غير المنتظم للمقاعد في مجلس العموم. رغم ذلك ، وكما سبق أن ذكرنا عند دراسة جون لوك ، (آخر المبحث الأول من الفصل الرابع عشر) فإن النظام السياسي الانجليزي الذي تمخضت عنه ثورتا ١٦٤٠ ، ١٦٨٨ كان ليبراليا بالقياس إلى نظم الحكم المطلق المعاصرة له في أوروبا ، وإن كان من الناحية الاجتماعية نظاما طبقيا فظا .

ثانيا : القوانين :

يستهل مونتسكيو الكتاب الأول من مؤلفه الرئيس بالحديث في الفصلين الأول والثاني عن «القوانين بصفة عامة» ، «عن قوانين الطبيعة»[٣] ويعني القانون عند مونتسكيو تلك : «العلاقات الضرورية المنبثقة من طبيعة الأشياء : وبهذ المعنى ، فإن لكل الكائنات قوانينها الخاصة بها» . إن القانون في المجتمع عبارة عن قاعدة أو معيار للسلوك البشري من المفروض مراعاته ، وإن كانت حرمته تتعرض للانتهاك غالبا لسببين هما : حرية الإرادة لدى البشر ، وقصور ذكائهم عن الارتفاع إلى مستوى الكمال الواضح في الطبيعة . وقد اعتبر مونتسكيو أن العصر الطبيعي أو حالة الفطرة الأولى تمثل الضعف والعجز ، ولكنه اعترض على رأي هوبز بأن الإنسان أناني في هذه المرحلة . كذلك اختلف مع تقويم هوبز لحالة الفطرة الأولى وقال إن الطبيعة توفر معيارا للعدالة المطلقة سابق على وجود الدولة والقانون الوضعي .

أما في الفصل الثاني ، فقد بحث ما أسماه بقوانين الطبيعة الأربعة وهي : قانون السلام ، وقانون البحث عن الغذاء (إيجاد سبل المعيشة) ، وقانون الاستجابة لحاجات الطبيعة والجنس بالتزاوج ، وقانون الميل للمعيشة مع آخرين في مجتمع . وقد انتقد سابا ين معالجته لقوانين الطبيعة بسبب افتقارها إلى التماسك فهي تضم عوامل متباينة مثل معرفة الرب ، والشهوات الحسية ، والشروط الأساسية للمجتمع . ويبدو أن مونتسكيو استخدم المنهج المقارن في وضع دراسة اجتماعية للنظم ومدى تأثرها بالظروف الطبيعية وبالأنظمة الأخرى . فالمناخ والتربة والمهنة وشكل الحكم

٣ - Montesquieu, Livre Premier, Ch. Premier, II, pp. 37, 41, 42.

والتجارة والدين والعادات كلها ظروف مهمة في تحديد ما يقرره العقل ـ أو القانون ـ في حالة معينة. هذه الملاءمة أو علاقات الظروف الطبيعية والعقلية والتنظيمية تشكل «روح القوانين». (٤)

ثالثا : نظم الحكم :

يقول مونتسكيو في تصنيفه لنظم الحكم :

« هناك ثلاثة أنواع من الحكومات : هي الجمهورية، والملكية، والاستبدادية .. الأولى وهي الحكومة الجمهورية هي تلك التي تكون فيها سلطة السيادة لمجموع الشعب أو لقسم منه، والحكومة الملكية هي تلك التي يحكم فيها فرد واحد، ولكن بوساطة قوانين موضوعة ومحددة، بينما في الحكومة الاستبدادية، يحكم فرد واحد دون قانون أو نظام، ويقوم بكل شيء حسب إرادته وهواه». (٥)

يتضح من هذا التصنيف أنه قسم أحد النظم الثلاثة وهو الجمهورية إلى فرعين ديمقراطي وأرستقراطي، وفيما يلي استعراض موجز لوجهات نظره. (٦)

النظام الديمقراطي :

تكون السيادة في هذا النظام بيد الشعب في مجموعه، ويتقيد الحاكم بإرادة هيئة الناخبين، وتطيع هذه الهيئة ممثليها في البرلمان الذين اختارتهم بوساطة الانتخاب. وقد حبذ مونتسكيو نظام الديمقراطية النيابية وفضّلها على الديمقراطية المباشرة لأن الشعب لا يستطيع أن يفعل كل شيء بنفسه مباشرة، كما لا يستطيع أداء بعض الأعمال المعينة. لهذا يعهد إلى الشعب بالمهام التي يستطيع الاضطلاع بها باتقان وتترك الأعمال الأخرى لمن يحسنون القيام بها لصالح الشعب. وعلى ذلك يستطيع الشعب اختيار ممثليه الذين يقومون بسن القوانين، وتترك مهمة التنفيذ لهيئة تجيد القيام بهذا العمل.

يأخذ هذا النظام بمبدأ الفضيلة Vertu ليس بمعناها الأخلاقي أو الديني وإنما بمعناها السياسي أي الفضيلة السياسية. وقد نبّه مونتسكيو إلى هذا التفسير في طبعة روح القوانين لعام

٤ـ Sabine, p. 554.

٥ـ Montesquieu, L. Deuxième, Ch. Premier, p. 45.

٦ـ Ibid., Chs., II-V, pp. 46, 47, 52, 53, 55, 56, 58, 59.

١٧٥٧ التي نُشرت بعد وفاته،[٧] ويقصد به حب الوطن وحب المساواة، وتفضيل المصالح العامة على المصالح الخاصة. وتعني الفضيلة لديه بصفة عامة ليس فقط حب الوطن إنما أيضا احترام القوانين إذ تنبع منها الفضائل الخاصة بالمواطن كالإخلاص والأمانة والشجاعة والطموح الوطني.

النظام الأرستقراطي :

خلافا للنمط السابق ، تكون سلطة السيادة بيد فئة محدودة من أبناء الشعب، أي أن أقلية منه فقط هي التي بيدها مقاليد الأمور في الدولة. ويأخذ هذا النظام أيضا بمبدأ الفضيلة وإن كانت لا تتضمن نفس المعاني في الجمهورية الديمقراطية، وإنما المقصود بها أن تقيم الفئة الحاكمة العدل بين الناس وتدع للشعب مجالا يعبر فيه عن رأيه. ويؤكد مونتسكيو على أهمية تمتع النظام نفسه بالاعتدال Moderation ، فهو روح الأرستقراطية كما يقول. ويبدو تأثره واضحا بأرسطو في الإشارة إلى عوامل المحافظة على الفضيلة عن طريق إزالة التطرف في الغنى والفقر وذلك بوساطة قانون يضع حداً أعلى وحداً أدنى للملكية الخاصة. غير أنه يستدرك فيقول إن لدى الحكومة الأرستقراطية قوة خاصة بها ليست لدى الحكومة الديمقراطية، إذ يشكل النبلاء هيئة يكون لها بحكم امتيازها ومصالحها الخاصة أن تقمع الشعب إذا دعت الضرورة ولديها من القوانين ما تستطيع به تنفيذ ذلك .

النظام الملكي :

تكون السيادة فيه بيد الحاكم الذي يلتزم في تصرفاته بقوانين ثابتة محددة، فهو لا يستحوذ على سلطة مطلقة وإنما يتقيد بقوانين. علاوة على هذا، فإن هيئات متعددة تشاطره السلطة وتخضع بدورها للقانون وتعمل على تنبيه الحاكم بمضمون تلك القوانين حتى لا ينتهكها. ويأخذ هذا النظام بمبدأ الشرف L'honneur بمعنى التقيد بالمراتب واشتراط نبالة المولد والطموح نحو التميز.

النظام الاستبدادي :

تكون السيادة فيه بيد حاكم لا يخضع للقانون بل يتصرف وفق هواه ونزواته ولا يقيم وزنا

٧- Ibid., Introduction de Mayer, p. 17.

لمصالح الشعب. وقد انتقد مونتسكيو هذا النظام بقوة وأوضح الأخطار التي قد تتمخض عنه. هذا ولم ترد بكتاباته أية اشارة إلى ما يسمى بالاستبداد المستنير، كما لم يميز بين أنواع الاستبداد، وإن كان قد ألمح إلى أوجه التشابه بين هذا النمط وبين الملكية المطلقة في فرنسا. ويأخذ هذا النظام بمبدأ الخوف Crainte وهو مبدأ كل حكومات الطغيان والاستبداد التي تخيف وتقهر المحكومين عن طريق ممارسة القوة الهمجية ضدهم. ويحلو لمونتسكيو عندما يعطي أمثلة عن حكومات الاستبداد أن يستشهد دائما بحكومات الشرق الأدنى وجنوب شرق آسيا كما أن له إشارات متكررة إلى تركيا في هذا الصدد. ومن بين آرائه أنه في آسيا خاصة يجتمع المناخ والجغرافيا ليجعلا الاستبداد قدرا لا يمكن تجنبه.

كانت هذه هي نظم الحكم التي تحدث عنها مونتسكيو، وقد كان يبدو متحمسا في البداية للنظام الجمهوري نظرا لما كانت فرنسا تعانيه من طغيان وفساد في ظل نظام الحكم الملكي المطلق. ثم حدث تحول في آرائه كما ذكرنا بعد مشاهدته للنظام الدستوري الانجليزي حيث اقتنع بأنه أفضل لتحقيق الحرية في ذلك الوقت. وقد عبر عن ذلك بقوله إن الأنظمة الجمهورية ليس حتما أن تكون أنظمة حرة بطبيعتها، كما أن الأنظمة الملكية لا تتعارض بطبيعتها مع الحرية وإنما قد تؤدي إذا سلمت الأوضاع فيها إلى تحقيق الحرية. وفي رأيه أن مبدأ الفصل بين السلطات الذي يقترن بالنظام الملكي كما شاهده في انجلترا يجعل من الملكية خير نظام لضمان الحرية لأن ذلك الفصل بين السلطات يجعل كل سلطة منها قادرة على الحد من شطط السلطات الأخرى.

هكذا أصبح مونتسكيو بفضل أفكاره كاتبا سياسيا ذائع الصيت وامتدت شهرته لتغطي القرن التاسع عشر أيضا ومطلع القرن العشرين حتى أنه يحجب أفكار أرسطو وتقسيماته لنظم الحكم وصارت آراؤه محورا لدراسات علم السياسة الحديث. بذلك أُهملت تقسيمات الحكومات التي كانت معروفة خلال العصور القديمة والوسطى، وتعرضت للنقد الحكومات التي لا تحمي الحريات وتحافظ على حقوق مواطنيها واشتدت الدعوة إلى القضاء على نظم الحكم الاستبدادية وبقايا الإقطاع تمشيا مع صعود النظام الرأسمالي الجديد والمحافظة على الحقوق والحريات التي تتلاءم مع أيديولوجيته.

وتعتبر كتابات مونتسكيو بداية لعصر جديد أُطلق عليه اسم العصر الدستوري constitutionnalisme حيث سيطرت فكرة تقييد السلطة بقصد إفساح المجال للحقوق الفردية والحريات العامة حتى يمارس الأفراد حقوقهم وحرياتهم في جو من الأمن والاستقرار. والجدير بالتنويه أن أفكاره أثرت تأثيرا كبيرا في بناء النظم السياسية، وأفرزت نظامين للحكم يعتبران الأكثر

انتشارا حتى الزمن المعاصر نوجزهما فيما يلي :

ـ النظام البرلماني :

ويقوم على مبدأ الفصل المعتدل بين السلطات مع وجود تعاون ورقابة متبادلة بينها. ويسود هذا النظام في الملكيات الدستورية وكذلك في الجمهوريات.

ـ النظام الرئاسي :

ويرتكز على مبدأ الفصل التام بين السلطالت. وقد أخذت الولايات المتحدة بهذا النظام متأثرة بآراء مونتسكيو. لكن سير هذا النظام من الناحية العملية أدى إلى نشوء صور من التعاون بين السلطتين التشريعية والتنفيذية .

لقد نظر مونتسكيو إلى الحرية نظرة واقعية واهتم بالبحث عن الضمانات العملية التي تحميها والتي تتمثل في وجوب تقييد سلطة الحاكم بقوانين واضحة لا يستطيع الخروج عليها أو ممارسة سلطة استبدادية، ولهذا نادى بمبدأ الفصل بين السلطات .

رابعا : فصل السلطات :

تناول أفلاطون وأرسطو ولوك فكرة الفصل بين السلطات. وفي الكتابات السابقة على مونتسكيو، ورد أوضح تعبير عن الفكرة في أحد القيود الإجرائية التي وضعها لوك لضمان عدم إساءة استخدام السلطة. فقد طالب بالفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية على أساس أن من يقوم بتشريع القوانين لا ينبغي له أن يتولى مهمة تنفيذها وذلك للحد من النزوع الإنساني نحو التسلط والسيطرة.(٨) لكن المبدأ ارتبط أكثر باسم مونتسكيو لنجاحه في صياغته صياغة جديدة وبطريقة دقيقة واضحة في كتابه روح القوانين. وقد اعتُبرت كتاباته في هذا الصدد إسهاما في مقاومة الحكومات الاستبدادية المطلقة .

قدم مونتسكيو في الكتاب الحادي عشر من مؤلفه الكبير دراسة مستفيضة عن علاقة الدستور بالقوانين التي تنظم الحرية السياسية استهلها بقوله إنه ما من كلمة ألهبت المشاعر واختلف الكتاب في التعبير عنها مثل كلمة الحرية . وتعبيرا عن معارضته الشديدة لنظام الحكم المطلق ، شدّد على ضرورة تقييد السلطة وإضعافها بهدف حماية حقوق الأفراد وحرياتهم. وتقييد السلطة في رأيه

٨ - Locke: Two Treatises of Government, II, Ch. XII, ss. 143, 144.

أنظر أيضا آخر البند ثانيا في المبحث الرابع من الفصل الرابع عشر وكذلك الحاشية ٦٨.

يتم بأسلوبين هما: وضع قوانين لحماية الحريات الفردية والمصالح العامة، وفصل السلطات والوظائف الرئيسة في الدولة عن بعضها البعض. وقد حدد سلطات الدولة في ثلاثة أنواه هي: [٩]

- **السلطة التشريعية.**
- **السلطة المنفذة للقانون العام (أي السلطة التنفيذية).**
- **السلطة المنفذة للقانون الخاص (أي السلطة القضائية).**

ويعزو مونتسكيو ضرورة فصل السلطات وتوزيعها على هيئات مستقلة إلى الاعتبارات التالية: [١٠]

١ - يؤدي تجميع السلطات في يد واحدة إلى الطغيان وهذه هي طبيعة النفس البشرية إذا استأثرت بالسلطة. بمعنى أن استئثار الإنسان بسلطة ما يؤدي إلى إساءة استعمالها إذ يتمادى في استخدامها حتى يجد حدودا توقفه. إن الفضيلة نفسها في حاجة إلى حدود على حد قوله، والقاعدة التي تكفل عدم إساءة استخدام السلطة هي أن يقوم النظام على أساس أن السلطة تحد السلطة: Le povoir arrete le povoir. بالتالي فإن القوانين والقواعد الدستورية لن تكون لها قيمة إن لم تكن السلطات في أيدي هيئات مستقلة تحرص كل منها على استعمالها لتحقيق المصالح العامة وليس المصالح الخاصة، يقول مونتسكيو في ذلك:

> **«يخشى المرء إذا تركت السلطتان التشريعية والتنفيذية في يد شخص واحد (ملك) أو هيئة حاكمة واحدة أن تضيع الحرية. فقد يصدر ذلك الملك أو تلك الهيئة قوانين استبدادية تطبق بطريقة جائرة. قد تضيع الحرية أيضا إن لم تنفصل السلطة القضائية عن السلطتين التشريعية والتنفيذية ذلك أنها إن أدمجت في السلطة التشريعية تعرضت حياة وحرية المواطن للتعسف بسبب تحول القاضي إلى مشرع، وإن أدمجت في التنفيذية أفسدها القاضي لتوليه سلطة القهر. ويضيع كل شيء إذا مارس نفس الشخص أو الهيئة ... تلك السلطات الثلاث: سلطة سن القوانين، وسلطة تنفيذ القرارات العامة، وسلطة الفصل في الجرائم أو خلافات الأفراد».** [١١]

٩ - Montesquieu, L. Onzième, Ch. VI, p. 168, Ch. II, p. 165.

١٠ - Ibid., Ch. IV, p. 167. Touchard, p p. 396 - 398. Georges Burdeau, Droit Constitutionnel et Institutions Politiques, Onzième édn., Paris 1965, p. 137.

أنظر أيضا: ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، القاهرة ١٩٦٧، ص ١٦٦ ومابعدها.

١١ - Montesquieu, Ch. VI, p. 169.

٢ ـ فصل السلطات عن بعضها البعض هو الوسيلة التي تكفل احترام القوانين وتطبيقها تطبيقا عادلا صحيحا مما يؤدي إلى احترام الحقوق والحريات الفردية. على العكس من ذلك، يؤدي تركيز السلطات إلى عدم استقرار القوانين والاستهتار بها. فمثلا إذا اجتمعت وظائف التشريع والتنفيذ والقضاء في يد واحدة أدى هذا إلى :

سن وتعديل وإلغاء القوانين وفقا لمصالح فرد أو أقلية،

إفتقار القوانين إلى ما يجب أن تتسم به من تجرد وعمومية،

حماية الفرد المنحرف أو الهيئة المخالفة من الرقابة وتوقيع الجزاء.

ويحسن الانتباه إلى أن مونتسكيو لم يذهب إلى حد القول بالفصل التام المطلق بين السلطات كما ينسب إليه ذلك بعض الفقهاء أو كما فسره بعض واضعي الدساتير. خلافا لذلك فقد كان يعتقد بأن السلطات رغم فصلها ستجد نفسها بالضرورة وبطبيعة الأشياء مضطرة للتضامن والتفاهم[١٢] فيما بينها. ويعتبر هذا اعترافا منه باستحالة الفصل التام بين السلطات من الناحية العملية.

هذا وقد أخذ رجال الثورة الفرنسية بهذا المبدأ إذ نص إعلان حقوق الإنسان والمواطن لعام ١٧٨٩ على أن كل جماعة سياسية لا تضمن حقوق الأفراد ولا تفصل بين السلطات لا دستور لها. كذلك أخذت به أيضا الدساتير الفرنسية كدستور عام ١٧٩١ ودستور عام ١٨٤٨ اللذان نصا على أن فصل السلطات هو الشرط الأول لكل حكومة حرة. ثم إنتشر المبدأ وتم الأخذ به في معظم دساتير الدول الغربية بل وحتى في دساتير بعض الدول النامية حاليا. في العالم الجديد، تأثر بهذا المبدأ دستور الولايات المتحدة الذي وضع عام ١٧٨٧ وإن لم ينص عليه صراحة، كما تأثرت به دساتير الولايات التي اعتمدت في البداية مبدأ الفصل التام بين السلطات.

المبحث الثالث

مبدأ فصل السلطات بين المؤيدين والمعارضين

بعد أن تحول هذا المبدأ على يد مونتسكيو إلى قاعدة دستورية محددة ودعوة صريحة للتطبيق، تراوحت الآراء حوله بين مؤيد ومعارض مما ساهم في بلورته وإعداده للدخول في حيز التنفيذ. ونظرا

١٢- Ibid., Ch. VI, p. 179.

لأن الآراء المؤيدة كانت أغلبها ردا على أوجه النقد الموجهة إلى المبدأ، سنبدأ أولا باستعراض آراء المعارضين[١٣].

١ - تطبيق المبدأ صعب من الناحية الواقعية. ويستخدم أصحاب هذه الحجة دليلا ميكانيكيا فيشبهون الدولة بالآلة، فكما يتطلب تشغيل الآلة محركا واحدا واتصالا قويا بين أجزائها المختلفة، كذلك فان وظائف الدولة تحتاج إلى قيادة مركزية واحدة لا يمكن فصلها واسنادها إلى هيئات مستقلة وإلا قضى ذلك على وحدة الدولة وعطل أعمالها وعرضها للخطر وخاصة في أوقات الأزمات التي تحتاج إلى تجميع القوى وتركيز السلطات للتغلب عليها. بناء عليه، يستخلصون من هذه المقارنة تعذر ممارسة خصائص السيادة بوساطة هيئات مستقلة عن بعضها البعض لأن هذه الخصائص متصلة ببعضها اتصالا طبيعيا يشبه ذلك الاتصال الميكانيكي.

٢ - انتقد جان جاك روسو مبدأ فصل السلطات انطلاقا من رأيه أن السيادة غير قابلة للتجزئة ومن ثم لا يمكن تصور توزيعها بين هيئات مختلفة. كذلك كان يرى أن المظهر الوحيد للسيادة يتركز في السلطة التشريعية التي يجب أن يمارسها الشعب بمفرده.

٣ - توزيع السلطات يقضي على فكرة المسؤولية ويؤدي إلى تشتيتها، كما يشجع كل هيئة على التهرب منها وإلقاء تبعتها على الهيئات الأخرى وبالتالي يصبح من الصعب معرفة المسؤول الحقيقي أو تحديد مدى مسؤوليته.

٤ - الفصل بين السلطات فكرة خيالية إذ لا تلبث إحدى السلطات أن تسيطر على السلطات الأخرى وتسيرها كما تشاء رغم الحواجز التي يضعها الدستور بين تلك السلطات. فمثلا فند الفقيه الفرنسي كوندورسيه فكرة فصل السلطتين التشريعية والتنفيذية وانتهى إلى تأييد المعارضين لمبدأ فصل السلطات على أساس أن تجارب كافة الدول تدل على أن إقدام الدولة على توزيع السلطات فيها سرعان ما يؤدي إلى تحطمها من جراء الصراع بينها، ذلك أنه تنشأ بجانب الهيئة التي تضع القوانين هيئة أخرى تقوم على الدس والرشوة وغيرهما. بذلك يكون هناك دستوران:

- الأول قانوني عام لا وجود له إلا في مجموعة القوانين.
- الثاني سري حقيقي ناتج عن اتفاقات غير مُعلنة بين السلطات القائمة. وقد أيد الفقيه الدستوري أزمان هذا النقد ورأى فيه نبوءة تحققت فيما بعد وبالذات في الولايات المتحدة

١٣- ثروت بدوي: المصدر السابق، محسن خليل: النظم السياسية والقانون الدستوري، - الإسكندرية ١٩٦٨، ص ٢٤٨ - ٢٥١.

الأمريكية التي أخذت بالفصل المطلق بين السلطات. وحول المشكلة نفسها كتب الرئيس الأمريكي ويلسون عن نظام الولايات المتحدة فقال إن دفة الحكومة أصبحت في الواقع في يد لجان البرلمان، أما مبدأ فصل السلطات الحقيقي فلم يعد سوى نظرية أدبية في نصوص الدستور. والواقع أن الحكم في الولايات المتحدة الأمريكية يقوم على أساس التداخل بين السلطات والتأثير المتبادل بينها. وقد كثرت الاستثناءات من مبدأ فصل السلطات حتى كادت تطغي على المبدأ نفسه وتقضي عليه. وهكذا أثبتت التجارب العديدة المتكررة استحالة تطبيق الفصل المطلق بين السلطات.

٥ - إعتقد بعض الفقهاء الألمان وعلى رأسهم يلينك Jellink أن تطبيق هذا المبدأ يؤدي إلى هدم وحدة الدولة. وفي فرنسا اعتنق العميد دوجي رأى الفقيه الألماني وقرر أن وحدة الدولة تتعارض مع تطبيق مبدأ الفصل الذي اعتبره وهما لا يمكن قبوله.

٦ - إستمر هذا المبدأ محور جدل امتد حتى العصر الحالي. فأثناء مناقشة مشروع الدستور الفرنسي لعام **١٩٤٦** تعرض مبدأ فصل السلطات لهجوم بعض الفقهاء ورجال السياسة الذين دفعوا بانتفاء الحكمة من وجوده. ففي رأيهم أن مبررات الأخذ به ترجع إلى اعتبارات تاريخية بحتة كان القصد منها انتزاع السلطة التشريعية من يد الملوك المستبدين للحد من سلطانهم المطلق، وقد تحقق المقصود من المبدأ وأصبح غير ذي موضوع أو فائدة بعد أن حقق غايته. لهذا فهم يرون عدم وجود ما يمنع من خضوع السلطة التنفيذية للسلطة التشريعية باعتبارها ممثلة للأمة مع النص على بعض الضمانات في الدستور لحرمان المجلس التشريعي من ممارسة سلطات استبدادية. بذلك تنتفي الحاجة إلى الالتجاء إلى مبدأ الفصل بين السلطات. ويشيد جورج بيردو في هذا الصدد بالنقد الوجيه للفقيه الفرنسي M.P.Cot لمبدأ فصل السلطات وذلك في إطار سلطته كمقرر عام لمشروع الدستور الفرنسي الذي صدر في **١٩** ابريل نيسان **١٩٤٦**.

آراء المؤيدين :

على العكس من ذلك يعتقد المؤيدون لمبدأ الفصل أن التوفيق لم يحالف المعارضين وخاصة في ظنهم أن المقصود هو الفصل التام المطلق بين السلطات وهو غير صحيح. فبالرغم من انفصالها لابد من قيام علاقة تعاون وتضامن بينها حتى تستطيع أداء وظائفها على الوجه الأكمل. إن المعنى الحقيقي لمبدأ فصل السلطات في رأيهم هو أن تكون تلك السلطات متساوية ومستقلة عن بعضها بحيث لاتستطيع إحداها أن تعزل الأخرى أو تستبد بها. وعلى ذلك فليس هناك ما يمنع من قيام

نوع من الرقابة بين السلطات بالقدر اللازم لتدافع كل منها عن استقلالها وتوقف الأخرى عند حدها بهدف كفالة الحريات العامة والمحافظة عليها. ويعتبر هذا المبدأ بمفهومه الصحيح عماد الديمقراطية التقليدية بحيث إذا زال المبدأ انهار أساس الديمقراطية (النيابية)، وفي تجاهله تجاهل للديمقراطية ذاتها، إلا إذا كان الهدف هو الأخذ بالديمقراطية المباشرة بمفهومها اليوناني وهو غير متصور. والواقع أن النظام الديمقراطي يعارض تركيز السلطة في يد واحدة، ولا شك أن مبدأ فصل السلطات يحقق هدف الديمقراطية وهو من خير الضمانات لحقوق الأفراد وحرياتهم. ويعتقد جمهور الفقهاء أنه لا ديمقراطية بدون مبدأ الفصل بين السلطات.

خلاصة القول أن الانتقادات التي وُجهت إلى مبدأ الفصل كان من الممكن الاقتناع بصحتها في رأيهم لو أن المقصود هو فصل السلطات فصلا مطلقا. لكن إذا كان الهدف هو الفصل مع التعاون والرقابة المتبادلة بين مختلف السلطات، فإن النقد عندئذ يفقد قيمته. إن المبدأ في نظر المؤيدين لا يتلاشى أمام الانتقادات السابقة بل يعتبر أفضل الضمانات لحماية الحقوق والحريات.

المبحث الرابع

مونتسكيو وروسو - مقارنة وتقويم

أولا : أوجه التشابه والاختلاف بين مونتسكيو وروسو :

يتفق روسو مع مونتسكيو على المطالبة بحماية الحقوق والحريات، ولكنهما يختلفان حول أسلوب تحقيق ذلك. فروسو يرى أن نقل السلطة من الحاكم إلى الشعوب يكفل تحقيق هذا الهدف، بينما سبقه مونتسكيو إلى القول بأن حماية الحقوق والحريات يضمنها توزيع السلطة على عدة هيئات مستقلة تراقب بعضها البعض بحيث يمكن تجنب جنوح هذه السلطة نحو الاستبداد كما سبقت الإشارة في المبحثين السابقين. وفي الجدول التالي تفصيل أكثر لنقاط الاختلاف بين الفيلسوفين. [١٤]

١٤- أنظر أعلاه روسو والنظام السياسي في الفصل السادس عشر. أنظر كذلك:
Lowenthal, op. cit., pp. 496-498. Montesquieu, Ch. VI, pp. 179 ff.

مونتسكيو	روسو
ـ أرست آراؤه الأساس للديمقراطية النيابية .	ـ يفضل روسو الديمقراطية المباشرة وإن كان يعترف بأنها لا تصلح إلا للدول الصغرى . أما الديمقراطية النيابية فإنه يعتبرها دليلا على الفساد السياسي .
ـ تتكون السلطة التشريعية من قسمين أي مجلسين يضم الأول الممثلين المنتخبين من عامة الشعب ، بينما يضم الثاني ممثلي ذوي الأحساب والثروة والمكانة لحماية امتيازاتهم الوراثية . ويراقب كل من المجلسين بعضهما البعض وفق ضوابط معينة . ولهما حق الاعتراض على قرارات بعضهما . إن السلطة التشريعية ليست دائمة بل تتغير بالانتخابات الدورية ، ويقتصر عملها على سن القوانين . وهي لا تجتمع باستمرار ، وتؤخذ الآراء فيها بالأغلبية .	ـ الشعب في مجموعه ، بصفته صاحب السيادة المطلقة ، يمثل السلطة التشريعية وتصدر القوانين تعبيرا عن إرادته العامة . ويعقد الشعب كسلطة تشريعية دائمة إجتماعات عامة دورية لسن القوانين ، ومحاسبة السلطة التنفيذية ، والبت في بقائها أو تنحيتها ، كما يمارس الشعب نفس الصلاحيات بالنسبة لكافة المسؤولين . تؤخذ الآراء بالأغلبية فيما عدا حالة إبرام العقد الذي تتكون بموجبه الدولة فتؤخذ الآراء بالاجماع .
ـ يرأس الملك السلطة التنفيذية ، وهي غير قابلة للتنحية بوساطة السلطة التشريعية ، وإنما تخضع فقط لمراقبتها من حيث كيفية تنفيذها للقوانين ، ومحاسبة الوزراء المخطئين . السلطة التنفيذية إذن دائمة ولها صلاحيات واسعة منها دعوة السلطة التشريعية للانعقاد وفض اجتماعاتها ، وتنفيذ القوانين الداخلية والسياسة الخارجية . وتنفيذا لمبدأ السلطة تحد السلطة ، فإن للملك صلاحية استخدام حق الاعتراض ضد السلطة التشريعية .	ـ تتكون الحكومة من أفراد يختارهم الشعب لتنفيذ توجهات الإرادة العامة ، والشعب هو الذي ينشيء هذه الحكومة وليس العقد . وتمارس الحكومة السلطة التنفيذية كوكيلة عن الشعب وخادمة له ، فهي ليست مستقلة وإنما مجرد وسيط بين الأفراد والسلطة التشريعية لتنفيذ القوانين . ويستطيع الشعب تغيير الحكومة متى شاء إذا أساءت استخدام السلطة .
ـ السلطة القضائية بالانتخاب ومستقلة عن السلطتين الأخريين ، وتتكون من هيئة من المحلفين تشكل لهذا الغرض .	ـ السلطة القضائية جزء من السلطة التنفيذية ، ويعهد بها إلى هيئة خاصة . لكن القضاة كغيرهم من موظفي السلطة التنفيذية يخضعون لنفس القوانين التي تضعها السلطة التشريعية . وللشعب باعتباره صاحب السيادة العليا إعادة النظر في التظلمات من أحكام القضاء بما في ذلك العفو عن المحكومين .
ـ السلطات الثلاث متساوية في السيادة ومستقلة عن بعضها البعض .	ـ السلطات ليست متساوية في السيادة ، فالسلطة التشريعية هي المرجع الأعلى في الدولة ، كما أن السلطات ليست مستقلة عن بعضها البعض . بهذا يختلف روسو عن جوهر مفهوم مونتسكيو عن العلاقة بين السلطات ومدى صلاحياتها .

ثانيا : تقويم اسهام مونتسكيو :

- انتقد الاستبداد بشدة، وعارض المذاهب الثيوقراطية، واعتبر أن المَلَكية الدستورية أفضل نظام للحكم. بذلك كانت كتاباته مؤشرا على بدء عصر جديد هو العصر الدستوري.
- مع التسليم بأن تصنيفه لنظم الحكم لم يكن مبتكرا تماما ـ إذ سبقه إليه كثيرمن المفكرين منذ الفلاسفة اليونان ـ فإن دراسته لتلك النظم على ضوء إدانته للمفاهيم الإقطاعية ونظم الحكم المطلق، ومطالبته بوضع قيود على صلاحيات السلطة، جعلت آراءه مقبولة في عصر التنوير والعصور التالية له.
- ساهم مساهمة فعالة في تطوير المفهوم القديم للفصل بين السلطات. ورغم أن أفلاطون وأرسطو ولوك تناولوا الفكرة قبله فإنها اقترنت باسم مونتسكيو بالذات لأنه أعاد دراستها وصياغتها بأسلوب واضح ومترابط.
- أثرت أفكاره في صياغة الدساتير الجديدة التي وضعت بعد نجاح الثورات البورجوازية في أوروبا وأمريكا.
- يعود إليه الفضل في وضع اللبنات الأولى لأرسخ النظم السياسية المعاصرة وهي نظم الحكم البرلمانية والرئاسية.
- حازت مؤلفاته وخاصة « روح القوانين »، و« الاعتبارات » تقديرا كبيرا لدى زعماء الثورة الفرنسية لعام ١٧٨٩ لأنهم وجدوا فيها شرحا لأصل الدولة، وطبيعة القوانين، وخطة للإصلاحات الاجتماعية على أسس طبيعية تغاير الأسس اللاهوتية التي كانت رائجة بين مفكري العصر الوسيط.
- يفسر المفكرون إسهام مونتسكيو تفسيرات متفاوتة. توشار مثلا يرى أن مغزى نظريته السياسية هو التوازن الذي يتجلى في مقولة السلطة تحد السلطة. فالفصل بين السلطات، والهيئات الوسيطة (البرلمان والنبلاء)، واللامركزية، والأخلاق كلها في رأيه أثقال أو قوى توازنية تمنع الحكم من الوقوع فريسة للاستبداد. أي أنه يفسر إسهام مونتسكيو بأنه دعوة إلى الانسجام والتوافق والمشاركة في السيادة بين القوى السياسية والاجتماعية الثلاث الملك والشعب والأرستقراطية. أما تشارلس أيزنهان فيقول بوجود تطابق بين الأفكار الدستورية والأفكار الاجتماعية لمونتسكيو إذ يرى أن جهازه الحكومي يبدو وكأنه انعكاس لتصوره للمجتمع على الصعيد الدستوري. ويتجلى التطابق الكامل في رأيه في وجود ثلاث قوى اجتماعية تتجسد في

ثلاث قوى سياسية . ثم يذهب توشار أبعد من ذلك في تعليقه على تحليلات لوي ألتوسير لمونتسكيو فينكر أن لديه نظرية (فقهية) أصلا للفصل بين السلطات ، وأن كل ما هنالك هو مفهوم (سياسي اجتماعي) لتوازن القوى يميل إلى تدعيم سلطة الأرستقراطية بين السلطات الأخرى . [١٥]

ولا نتفق مع هذا التفسير الأخير ، لأنه حتى لو افترضنا جدلا بأن العوامل الذاتية والبيئة كانت هي الحوافز لوضع كل هذه المفاهيم دفاعا عن طبقته الأرستقراطية ، فإن ما أدى إليه مبدأه في الواقع من وقف شطط السلطات والفصل المتفاوت بينها يتجاوز مجرد حفظ التوازن لصالح الأرستقراطية ، وبالتالي تتعارض مقولته مع الرأي شبه الإجماعي للفقه الفرنسي بأن مونتسكيو أضاف جديدا إلى رأي لوك في الفصل بين السلطات . كما يتناقض تفسير توشار مع رأيه هو نفسه بأن مونتسكيو دعا إلى الانسجام والتوافق والمشاركة في السيادة بين القوى السياسية والاجتماعية الثلاث الملك والشعب والأرستقراطية .

---

١٥. Touchard, pp. 396, 397.

الفصـل الثامن عشر

الفلسفات السياسية في العصر الحديث

تطور المفاهيم القومية والليبرالية

الفصـل الثامن عشر

الفلسفات السياسية في العصر الحديث

تطور المفاهيم القومية والليبرالية

المبحث الأول

تطور المفاهيم القومية

استمـد الفكـر السيـاسي الغـربي مفـاهيمـه القومية من التجربة الأوروبية[1] إذ انطلق من الأحداث المتشابكة التي مرت بها أوروبا بعد ظهور الدول المركزية القوية ، ونجاح ملوك الحكم المطلق في القضاء تدريجيا على المفاهيم والروابط الاقطاعية وعلى السلطة السياسية للكنيسة ، وتوحيد مشاعر الـولاء لجهـة سيـاسيـة واحـدة . اقـترن هذا بإضفاء الطابع الدنيوي على الحياة والتعليم ، وتطوير اللغات المحليـة ،وإضعاف الروابط الدينية ، وازدياد نمو الاقتصاد التجاري والصناعي ، مع صعود طبقات وسطى جديدة في المجتمع ، ثم نمو الاعتماد المتبادل الذي تطلب قيام وحدات سياسية أكبر تتيح المجال الواسع والمناسب للروح الوثابة الجديدة للطبقات الوسطى ومشروعاتها الرأسمالية .

على الصعيـد الفكـري ، لعبت الفلسفـات الجـديدة لسيادة الشعب وحقوق الإنسان دورا مهما في تغيير نظرة الشعب لشخص الملك الذي لم يعد هو الأمة أو الدولة وإنما أصبحت الدولة هي دولة الشعب ، الدولة القومية ، والوطن . بعبارة أخرى ، ارتبطت الأمة والدولة وتوحدتا ، فنشأت الدولة القومية ، كما ارتبطت الحضارة بالقومية فأصبحت حضارة قومية . هذا الوضع الجديد الذي نشأ في أوروبا ، بدا للفكر الرأسمالي الليبرالي مغايرا لكل الأوضاع والمفاهيم التي سيطرت فيما مضى على الفكر السياسي المسيحي . فقد كان التركيز الفكري آنذاك على السمات العامة وعلى العالم كوحدة واحـدة بصفتهـا الأمـل المنشود، بينما أخذت القومية تركز على السمات الخاصة وعلى الاختلافات والخصوصيات القومية .

وقد تتبعت هذه الدراسة منذ الفصلين الثامن والتاسع ـ بين موضوعات أخرى ـ إرهاصات

---

١ ـ أنظر أعلاه الفصول ٩، ١٠ ، ١١، ١٣، ١٤، ١٦، ١٧. أنظر كذلك:
C.J. Friedrich, pp. 43 ff. J. Roland Pennock & David G. Smith: Political Science (An Introduction), New York 1964, pp. 82 ff., cf. 124. Louis L. Snyder: The New Nationalism, Ithaca, New York 1968, pp. viii, 5-7, 49, 58, 259, 260. V. Afanasyev: Marxist Philosophy (A Popular Outline), Moscow 1965, pp. 279, 280, 284.

الفكر القومي المتمثلة في اضمحلال مفاهيم الدولة العالمية المرتكزة على الكنيسة وبزوغ عصر النهضة. وقد ظهر التعبير عن هذا الاتجاه في سلسلة طويلة من كتابات المفكرين الذين تفاوتت دوافع كل منهم. فماكيافيلي الذي سُمي رائد الفكر القومي في عصر النهضة، تطلع إلى إعادة توحيد إيطاليا والتخلص من التشرذم والنفوذ الأجنبي وضعف مشاعر الولاء السياسي. وأبرز لوثر أهمية العامل القومي في تكوين الدولة لحاجته إلى استقطاب تأييد الأمراء والقومية الألمانية في صراعه ضد بابا روما، واعتبر الدولة صاحبة السلطة المطلقة على الجميع بمن فيهم رجال الدين. ثم دافع بودان عن وحدة فرنسا رغم الحروب المذهبية فيها بين الكاثوليك والبروتستانت، وتبنى مبدأ التسامح الديني كسياسة قومية حكيمة وليس كمبدأ أخلاقي، كما طالب بدعم الملك بسلطات سيادة ذات صلاحيات واسعة بصفته رمزا للوحدة القومية وفوق مستوى الانقسام الديني. هذا بينما فضّل هوبز التضحية بحقوق الأفراد وحرياتهم للحفاظ على حياتهم وعلى وحدة الدولة وذلك بمنح سلطات سيادة مطلقة للحاكم لتجاوز أزمات الحروب الأهلية والدينية في انجلترا عام ١٦٤٠. ومع انتصار الثورة البيضاء فيها عام ١٦٨٨ وإصدار وثيقة الحقوق عام ١٦٨٩ اللتين مهدتا للاستقرار السياسي والديني، أرسى لوك الأسس الصلبة للدولة القومية الجديدة والحقوق والحريات المدنية في مرحلة الانطلاق الاقتصادي للنظام الرأسمالي سواء في انجلترا أو في أمريكا فيما بعد. فقد اعتبر النقود مخزنا للقيمة، وتخلص من قيود قانون الطبيعة على حق الملكية الفردية وخاصة الانتقال من مرحلة التمتع بحق ملكية محدود إلى حق ملكية غير محدود، ومن ثم تبرير عدم المساواة بين الأفراد. ثم جاء روسو لينادي بقومية ذات طابع ديمقراطي وروح إنسانية تعتمد على مفهومه للإرادة العامة (Volonté Générale (General Will الذي مهد الطريق أمام ظهور مبدأ السيادة الشعبية Popular Sovereignty. وقد اعتبر روسو أن القومية هي الفضيلة العليا ومنبع كل الفضائل الأخرى، وأن الأفراد يكتسبون ملكاتهم العقلية وقدراتهم من المجتمع، وبفضله يصبحون بشرا، وأن تحقيق ذلك منوط بنظام تعليمي إلزامي يدرب الأطفال على تنمية شخصياتهم الفردية في علاقتها بالدولة فقط. وفي تطور لاحق، كفلت آراء مونتسكيو مزيدا من الاستقرار السياسي للدولة القومية في أوروبا ثم في العالم الجديد من خلال مفهوم الفصل بين السلطات الذي وفّر الحماية للحقوق والحريات الفردية، وضمن مشاركة السلطات الثلاث المستقلة في السيادة على قدم المساواة. أما هيغل، فتعتبر آراؤه حول القومية نقطة تحول هامة في الفكر السياسي الغربي تحتاج إلى بعض التفصيل.

اكتسب مفهوم القومية لدى هيغل مضامين جديدة لعدة اعتبارات. فهو من جهة كان متأثرا

بالظروف الخاصة للدويلات الألمانية ويسعى لوضع حد لتشرذمها. من جهة أخرى، كان عليه أن يحدد موقفه من فلسفات المذهب الفردي، وكذلك من وجهات النظر المتعددة إزاء ميراث الثورة الفرنسية، وخاصة ما أدت إليه غزوات نابليون من تحطيم الأطر الدستورية في دول أوروبا وسحق القوميات الصغيرة فيها.

لهذا، وخلافا لكثير من منطلقات القومية السابق الإشارة إليها، حلت الدولة القومية لدى هيغل محل الفرد وشغلت ركنا أساسيا في فلسفته للتاريخ، مبتعدا بذلك عن مفاهيم المذهب الفردي ومبادىء حقوق الإنسان للثورة الفرنسية.[٢] فمنجزات كل أمة في رأيه هي عنصر من عناصر الحضارة العالمية المتطورة، بمعنى أن تاريخ الحضارة يتمثل في تعاقب الثقافات القومية التي تسهم فيها كل أمة بأحسن ما لديها. وتصبح الدولة هي الموجهة للتطور القومي وفي نفس الوقت غاية هذا التطور، كما تتضمن خلاصة كل ما له قيمة من إنتاج الأمة أخلاقيا وروحيا بالنسبة للحضارة. إن القومية كما عالجها هيغل تقطع الصلة مع المفاهيم السابقة أيام الثورة وخاصة الفردية والمساواة، وتمهد الطريق أمام مفهوم آخر ينسجم مع ظروف القومية الصاعدة لألمانيا.

بعبارة أخرى، كان الصعود الكبير لمفهوم الدولة القومية على يد هيغل إيذانا بعودة الفرد مرة أخرى ليحتل مرتبة ثانوية، والتخلي عن هالة القداسة التي أحاطت بحقوقه وحرياته. لقد أصبح المواطنون مجرد خدام لحتميات التاريخ التي تعبر عنها المؤسسات السياسية القائمة، كما يفسر الالتزام السياسي في إطار الحدود القومية، وتصبح روح الأمة أو الروح القومية Volksgeist (national spirit) وليس الإرادة العامة هي القوة المركزية الدافعة إلى الطاعة والمشاركة السياسية.

الخلاصة أن هيغل تطلع بعد أحداث الثورة الفرنسية إلى تحقيق الاستقرار بوساطة قوى الشعب الخلاقة، ورأى أن السبيل إلى تحقيق ذلك يكمن في إعادة البناء القومي وتأكيد الاعتماد على التراث والثقافة القوميين. لم تعد إرادة الفرد هي مفتاح الحل وإنما حلت محلها القوى الموضوعية الموجودة في المجتمع القادرة على تقرير مصيرها. ولما كان هيغل يعتبر أن له دورا خاصا في تحقيق الوحدة السياسية الألمانية، فقد نظر إلى الدولة كتجسيد لسلطة سياسية ذات صلاحيات مطلقة وإن لم تكن تعسفية لأنها لابد أن تمارس سلطاتها التنظيمية في ظل القانون. لكن الوحدة لا يمكن تحقيقها بدون القوة وهذا هو ما حدث، فقد أصبحت الهيغلية في جوهرها تمجيدا للقوة ووضعا للدولة فوق القانون وفوق أي نقد أخلاقي، وتحولت في رأي البعض إلى مذهب لإخضاع الفرد للدولة كما سيأتي ذكره.

---

٢ - Sabine, pp. 621, 622.

بالنسبة لجون ستيوارت مِلِ ، فقد رأى أن أية جماعة بشرية يمكن اعتبارها مكونة لقومية ما إذا ارتبط أفرادها فيما بينهم بمشاعر خاصة مشتركة لا تجمعهم بمثلها أية جماعة أخرى. بالتالي، فإن أفراد هذه الجماعة يكونون مستعدين وباختيارهم للتعاون فيما بينهم أكثر من استعدادهم للتعاون مع آخرين، كما يبدون رغبتهم في الامتثال بالطاعة لنفس الحكومة المكونة منهم أو من بعضهم. قد تسهم عوامل السلالة أو العرق أو اللغة أو الدين أو الجغرافيا في خلق مثل هذه المشاعر. لكن الماضي السياسي في رأيه هو أقواها جميعا ويشمل التاريخ القومي، والذكريات والتجارب الجماعية بما فيها من مشاعر الفخر والمهانة والسرور والأسى .

استكمالا لما سبق ، فإن للفكر الماركسي اللينيني موقف أيضا من تطور المفاهيم القومية على ضوء منهجه في المادية التاريخية. وطبقا لهذا المنهج، تفككت التجمعات العشائرية والقبلية السحيقة التي قامت على روابط الدم والقربى والملكية الجماعية لوسائل الانتاج وعائد العملية الإنتاجية، وحلت محلها جماعات بشرية في عصري العبيد والإقطاع لا توحّدها صلات القربى وإنما تجمع بينها سمات مواطنة مميزة قوامها الاشتراك في الأرض واللغة والثقافة. رغم هذه الأواصر، لم تتمتع هذه الجماعات بقدر كاف من الاستقرار لافتقارها إلى كيان اقتصادي يمتد ليشمل دولا بأسرها، ولعجزها عن القضاء على التفتت الاقتصادي والسياسي. لكن بدخول المجتمع البشري مرحلة البرجوازية، تم القضاء تدريجيا على هذا التفتت، وبرزت سوق واحدة فتحت المجال أمام ظهور الأمم. فالأمة في الفكر الماركسي اللينيني إذن هي محصلة انتقال المجتمع إلى نمط الإنتاج الرأسمالي ليصبح مجتمعا مستقرا من الناس تحكمه الروابط والعوامل الاقتصادية وتجمع بين أفراده صفات العيش على نفس الأرض والتكلم بلغة واحدة. ومن خلال التطور الاقتصادي والسياسي يتكون ضمير الأمة ونفسيتها اللذان يظهران في تقاليدها التاريخية والملامح الخاصة بثقافتها وأسلوب حياتها. ويفرّق هذا الفكر بين نوعين من القومية: قومية الدول الاستعمارية الكبرى، وتتجلى في مشاعر التعصب والعنصرية التي تمثل أيديولوجية رجعية ضارة تؤدي إلى تصدع أواصر التضامن بين الطبقة العاملة العالمية، وتأجيج الصراعات بين الدول الرأسمالية نفسها كما حدث مرارا وخاصة في الحرب العالمية الأولى لإعادة تقسيم المستعمرات فيما بينها. ويصل التطرف ببعض النماذج المرضية منها مثل الفاشية النازية إلى توهم سموها على قوميات وأعراق الآخرين ومن ثم السعي لاخضاعهم كما حدث أيضا قبل وخلال الحرب العالمية الثانية. والنوع الثاني هو قومية الشعوب المقهورة التي تكافح ضد الإمبريالية من أجل الاستقلال الوطني وهي لهذا تقدمية لأنها تساعد قوى التغيير الرئيسية (المتمثلة في الصراع الطبقي) على دفع التاريخ إلى مرحلة أعلى هي الاشتراكية.

ولا تنال هذه التفرقة بين نوعي القومية بأي حال من الموقف المبدئي للفكر الماركسي التقليدي الذي يعطي الأولوية لوحدة الطبقة العاملة (الأممية) على أية صورة من صور القومية سواء من الناحية الفكرية أو الوجدانية .

أخيرا ، طرأت تغيرات جذرية بعد الحرب العالمية الثانية تمثلت في اضمحلال الروابط القومية والاعتراف بالنتائج المأساوية التي ترتبت على مبالغاتها وتجاوزاتها . لهذا ظهر مفهوم جديد يدعو إلى الاندماج وتكوين تنظيمات «فوق قومية» Supra - national تنسق بين الدول المنضمة إليها في بعض الأمور الحيوية وتحقق تقاربا أوثق بعد إزالة الحواجز المادية والنفسية التي خلقتها المشاعر القومية المتطرفة التي عرفتها أوروبا الغربية .(٣)

المبحث الثاني

تطور المفاهيم الليبرالية

الليبرالية(٤) Liberalism مصطلح مشتق من الكلمة اللاتينية Liber بمعنى حر، وقد استخدمت كلمة ليبرالي لأول مرة على وجه التحديد عام ١٨١٠ عندما أطلقت على أحد الأحزاب السياسية في أسبانيا . ويرى جون فيسبار أن اليونان القديمة عرفت بعض التنظيرات والممارسات التي يمكن اعتبارها إرهاصات مبكرة لليبرالية عبر عنها كل من ديمقريطس ولوكريتيوس منذ القرن الخامس قبل الميلاد . أما جذور الليبرالية الحديثة التي تهم هذه الدراسة فترجع إلى الثورة الإنجليزية الثانية لعام ١٦٨٨ التي أرست أسس النزعة الدستورية والتسامح الديني والتوسع في النشاط التجاري . لهذا يعتبر من غير المأمون بل والمتعذر أيضا وضع تعريف دقيق لهذا المصلح الذي يمتد تاريخه في أوروبا الغربية لثلاثة قرون ونيف ظهرت خلالها أنماط متباينة من الليبرالية تبعا

٣ - تحد تلك التنظيمات فوق القومية من صلاحيات الدول الأعضاء في اتخاذ قرارات مستقلة في بعض المسائل الهامة التي تدخل في صلب الاتفاقيات المنشئة لهذه التنظيمات ومن أمثلتها السوق الأوروبية المشتركة، ومنظمة الكوميكون في شرق أوروبا سابقا .

٤ - Sabine, p p. 669-671 John Zvesper, "Liberalism" , in : Blackwell Enc., pp. 285 ff. Anthony Arblaster : The Rise & Decline of Western Liberalism, Oxford 1984, pp. 146 ff., 284 ff. Melvin Richter, "Thomas Hill Green", in: Blackwell Enc., pp. 183 ff. Bhikhu Parekh and R.N. Berki, eds., The Morality of Politics, London 1972, p. 83, quoted by Arblaster, p. 15.

للزمان والمكان والمرحلة والظروف التي سادت كلا منها. هذا علاوة على أنها مرت بانقسامات كثيرة داخلها شأنها في ذلك شأن غيرها من التيارات والمدارس الفكرية الأخرى.

نادى الليبراليون في أوائل العصر الحديث - حوالي القرن السابع عشر - بالدفاع عن الحرية الفردية وخاصة حرية الاستثمار وإنشاء المشروعات التجارية والصناعية، وحرية انتقال الأفراد من الريف إلى المدينة للعمل في المصانع الجديدة دون التقيد بالقواعد الصارمة التي كانت الطوائف الحرفية تفرضها في النظام الإقطاعي، وكذلك تشجيع مرور التجارة بإلغاء المكوس والرسوم الباهظة بين الإقطاعيات ثم بين الدول القومية فيما بعد. وقد لخصت الليبرالية كل هذه المطالب في مرحلة لاحقة في شعارها المعروف «دعه يعمل، دعه يمر» Laissez faire, Laissez passer . بالنسبة لمصطلح المذهب الفردي أو النزعة الفردية[٥] Individualism والذي يستخدم أحيانا كمرادف لليبرالية فإنه يعني استقلال الفرد عن المجتمع والدولة أي الاعتراف بأن له حقوقا مطلقة مستقلة عنهما وسابقة على وجود أي منهما وهي ما تسمى بحقوق الفرد الطبيعية. ويضع هذا المذهب الفرد في مواجهة الجماعة ويعطي الأولوية للمصالح الشخصية على المصالح الاجتماعية .

وفي تناول آخر لهذه العلاقة يقول أربلاستر Arblaster إن النزعة الفردية هي الجوهر الميتافيزيقي والوجودي لليبرالية، ومن هذا الفرض تشتق الالتزامات الليبرالية المألوفة إزاء الحرية والتسامح والحقوق الفردية. ولما كان الليبراليون لا يحتكرون الالتزام بهذه القيم، فإن السمة المميزة لليبرالية في رأي كاتب آخر (باريخ) Parekh ليست الإيمان بهذه القيم، وإنما الطريقة التي تمت بها إعادة ترتيبها وتعريفها في إطار المفهوم البرجوازي الفردي للإنسان .

تحولت الليبرالية من فلسفة كانت توصف في البداية بأنها أيديولوجية الطبقة الوسطى، إلى فلسفة مجتمع قومي مثله الأعلى رعاية مصالح الطبقات المالكة. وفي الوقت الذي عملت فيه على الحفاظ على الحريات السياسية والمدنية التي تضمنها المذهب الفردي، فإنها حرصت على تعديلها حتى تتمشى مع التغيرات المطردة للنظام الصناعي الحديث. وستهتم هذه الدراسة اهتماما خاصا بالليبرالية في انجلترا ليس فقط بصفتها مهد هذا التيار والدولة التي شهدت قمة التطور الصناعي

٥ - يذهب البعض إلى أنه من المتعذر أيضا وضع تعريف واحد للمذهب الفردي سواء - في الماضي أو الآن بسبب مايطرأ عليه من تغيرات استجابة لضغوط قوى اجتماعية معينة أو ظهور مشاكل جديدة مما يؤدي إلى خضوع مفاهيمه الأساسية (مثل الحرية، الحكومة، البيروقراطية، المشروع الحر، التدخل) لتغيرات مستمرة. رغم ذلك فإنهم يفضلون مصطلح «المذهب الفردي» في وصف المذهب السياسي للحكومة المقيدة التي أصرت عليها الليبرالية المبكرة وذلك نظرا لما يرون من صعوبات تحيط بمدلولات لفظ «ليبرالية». أنظر كارلتون رودي في:
Rodee/Anderson/Christol: Introduction To Political Science, New York 1957, p. 350.

في القرن التاسع عشر، وإنما أيضا لضعف الليبرالية النسبي في كل من ألمانيا وفرنسا. ففي ألمانيا انحصرت الفلسفة الليبرالية في الأوساط الأكاديمية، وسيطرت الرغبة في تحقيق الوحدة القومية على ما عداها لدى أغلبية الألمان خاصة بعد أن حلت فكرة بناء الوطن الأم لديهم محل الإمبراطورية الرومانية المقدسة التي انهارت. وفي فرنسا تكونت بروليتاريا صناعية ذات توجه اشتراكي راديكالي أكثر منه ليبرالي، علاوة على النزعة الاستعلائية التي اتخذتها الليبرالية الفرنسية إزاء الجماهير الشعبية. [٦]

تعرضت الليبرالية وكذلك المذهب الفردي لتفسيرات متعددة كما سبقت الإشارة نتيجة للتطورات التي مر بها النظام الرأسمالي. فقد مرت الليبرالية - حتى عام ١٩٢٠ تقريبا - بمرحلتين متميزتين يمكن إيجاز أهم سماتهما فيما يلي:

المرحلة الأولى وسادها ما يُعرف بالراديكالية الفلسفية، [٧] أي تلك المفاهيم المبكرة لمذهب المنفعة بقوانينه وسياساته المستمدة من مبدأ «أعظم سعادة لأكبر عدد» الذي وضعه الاقتصادي الانجليزي جيريمي بنتام في كتابه «نبذة عن الحكم» عام ١٧٧٦ وقصد به تقديم مبدأ أخلاقي جديد كمعيار للقيمة وللتفرقة بين الخير والشر. أما الجانب الاقتصادي لليبرالية فقد تمثل في نظرية الاقتصاد الكلاسيكي المستمدة من كتاب «ثروة الأمم» لآدم سميث عام ١٧٧٦ أيضا، والتي أعاد شرحها بإسهاب دافيد ريكاردو في كتابه «الاقتصاد السياسي» عام ١٨١٧، وخلاصتها هي الحرية الاقتصادية غير المقيدة وتعني في التطبيق إضفاء القداسة على الملكية الفردية، والأخذ بمبدأ «دعه يعمل، دعه يمر» السابق ذكره. تفترض تلك المفاهيم سوقا تسودها المنافسة الحرة ويعمل فيه كل منتج وفقا لما تمليه عليه مصلحته الشخصية. لكن سعيه هذا يؤدي بالتبعية إلى خدمة مصالح الآخرين كما لو كان هذا يتم بفعل يد خفية على حد تعبير آدم سميث مما يؤدي إلى تحقيق الانسجام الاجتماعي.

اتخذت هذه المفاهيم منحى آخر عندما استخلص ريكاردو نتائج بالغة الأهمية من قانوني السكان والريع كما أعلنها مالتس وأتقن هو صياغتها. فمالك الأرض بالنسبة له هو شخص طفيلي لأن الريع الذي يحصل عليه نتيجة احتكاره للأرض لا يسهم بشيء في الإنتاج، ومن ثم فإن مصلحة مالك الأرض متعارضة دائما مع مصلحة كل طبقة أخرى في المجتمع. ثم أضاف ريكاردو

٦- Guido de Ruggiero : The History of European Liberalism, tran. by R.G. Collingwood, Boston 1959 (First publ. 1927), pp. 211, 212, 177 ff.

٧- Sabine, pp. 674, 676, 677, 680 ff., 686, 703.

إلى هذه النتائج أن الأجور لا يمكن أن ترتفع فوق حد الكفاف أو تهبط دونه إلا بصورة مؤقتة لأن السعر الطبيعي للعمل أي الأجر هو السعر الذي يمكّن العمال من العيش والتكاثر دون زيادة أو نقصان . ولما كان الاقتصاد السياسي الإنجليزي أحد المصادر الثلاثة الرئيسية للماركسية اللينينية كما سيرد ذكره ، فقد استفاد ماركس فيما بعد من المفهوم السابق ليثبت تعارض المصالح بين الطبقة العاملة وبين الرأسماليين على أساس أن جزءا من الانتاج الذي يؤول إلى ربح الرأسمالي يتم اقتطاعه من أجور العمال . وإذا كان مالك الأرض ينتزع ريعا بحكم احتكاره للأرض ، فإن الرأسمالي بحكم ملكيته وسيطرته على وسائل الإنتاج يحصل أيضا على أرباح هي فائض قيمة في رأي ماركس أو ريع اقتصادي كما يقول الفابيون .[٨]

على الصعيد السياسي ، كانت مفاهيم الراديكالية الفلسفية للمذهب الفردي تعني في التطبيق امتناع الدولة نهائيا عن التدخل في النشاطات الاقتصادية والاجتماعية ، واقتصار دورها على الدفاع ضد العدوان الخارجي وحفظ الأمن الداخلي وتنفيذ العقود التجارية والصناعية . أي أنه ليس من صلاحياتها بأي حال دعم التعليم العام أو وضع سياسات للمحافظة على الصحة العامة أو تقديم أية مساعدات اقتصادية أو خيرية من أي نوع كان انطلاقا من موقف المذهب الفردي بأن أي تدخل حكومي هو اعتداء على الحرية . وقد سجلت هذه المفاهيم الفردية أكبر انتصاراتها التشريعية في انجلترا قبيل منتصف القرن التاسع عشر وذلك بإلغاء قوانين القمح ، وانتهاج سياسة حرية التجارة عام ١٨٤٦ ، والتوسع الصناعي المتحرر من كل قيد .

المرحلة الثانية ، وتسمى الليبرالية المحدثة ، تتسم بأنها كانت بمثابة رد فعل على النتائج الاجتماعية المدمرة لحركة التصنيع غير المنظمة والطليقة من أية رقابة . ويمكن الوقوف على الحالة التعسة التي عانت منها قطاعات واسعة من الشعب الانجليزي في ظل الرأسمالية من التقرير الرسمي الذي رفعته لجنة ملكية إلى البرلمان عام ١٨٤١ ووصفت فيه الأوضاع في مجال الصناعة بأنها وحشية وغير إنسانية ، وأشارت بصفة خاصة إلى الأوضاع البشعة لعمال المناجم وتشغيل النساء والأطفال لساعات عمل طويلة وانعدام وسائل الأمان داخل المصانع وانهيار المستويين الصحي والخلقي بدرجة تبعث على الاشمئزاز . وقد استجاب البرلمان للضغوط فبدأ يتدخل تدريجيا بوضع تشريعات تحد من ساعات العمل المرهقة وتخفف من الظروف الصعبة في المصانع وترفع الأجور المتدنية .

يمثل تدخل البرلمان بإصدار هذه التشريعات اتجاها جديدا يتعارض مع مفاهيم الليبرالية

٨- Ibid., pp. 693, 694.

المبكرة. وقد وصل هذا الاتجاه إلى ذروته بإقدام البرلمان الانجليزي في نهاية الربع الثالث من القرن التاسع عشر على نبذ الاتجاه المغالي فيه للمذهب الفردي، والأخذ بنوع من المذهب الجماعي[9] Collectivism وإصدار تشريع عن الرفاهية الاجتماعية. وكان لابد من هذه الإصلاحات لحماية أمن النظام الرأسمالي وضمان الاستقرار الاجتماعي الذي تعرضت أسسه للاهتزاز نتيجة لفوضى الإنتاج التي تصاحب النظام الفردي الحر وعدم توافر الضمانات المتعددة اللازمة لحركة التصنيع الواسعة. وستتناول الدراسة في الفصل الحادي والعشرين مظاهر الخلل المبكرة للنظام والتي تجلت في أول أزمة اقتصادية كبرى عام ١٨٢٥، ثم أول انتفاضة عمالية منظمة في مدينة لايدن بهولندا فيما بين أعوام ١٨٣٨ - ١٨٤٢، ولجوء عمال باريس إلى الصراع المسلح ضد البرجوازية عام ١٨٣٨ ثم في عام ١٨٧١، وكذلك الثورات العارمة خلال ١٨٣٠، ١٨٤٨، وكلها مؤشرات اقتضت التحرك السريع لتخفيف الاستغلال الواقع على قطاعات واسعة من الشعب وامتصاص موجات الغضب والسخط بالإصلاحات الاجتماعية والسياسية المشار إليها. ويمكن تلخيص الاعتبارات السابقة التي أفرزت الليبرالية المحدثة في النقاط التالية :

- نمو الوعي السياسي والاقتصادي بين العمال وتعاظم وجودهم كطبقة مميزة فزاد الاهتمام بالأجور وساعات العمل وشروط العمالة وهي مشاكل يتطلب حلها تدخل البرلمان بالتشريع.
- سخط المزارعين بسبب سياسة حرية التجارة وما ترتب عليها من تضحية بمصالحهم في سبيل انتعاش التجارة والصناعة فاضطر البرلمان إلى التدخل لإعادة نوع من الحماية لحاصلاتهم.
- تصاعد أهمية الاعتبار الأخلاقي إذ تولدت مشاعر الاشمئزاز والنفور بعد كشف الفظائع والظروف المعيشية غير الإنسانية التي يعاني منها عمال الصناعة في النظام الرأسمالي.
- إفلاس القيم المبكرة للمذهب الفردي وسقوط مصداقيته ومفاهيمه القائمة على حجج المصلحة الذاتية والمنفعة والحرية الاقتصادية المطلقة.

---

٩ - نادرا مايستخدم هذا المصطلح كمرادف للإشتراكية اللهم إلا من جانب مفكري اليمين المحافظ في اتهامهم للتيارات الليبرالية الأخرى التي تجيز تدخل الدولة الحديثة في الشؤون الاقتصادية والاجتماعية. أما الاستخدام الأكثر شيوعا للمصطلح فيرد في كتابات المفكرين الليبراليين عندما يقابلون بينه وبين المذهب الفردي، ويشرحون من خلاله التطورات التي طرأت على الفكر والتطبيق في الإطار الليبرالي الرأسمالي. وبهذا المعنى فهو يعني لديهم «السعي لتحقيق أهداف ما عن طريق العمل المشترك على مستوى الأمة وبوساطة جهاز الدولة». ويتناول كارلتون رودي المصطلح بأسلوب أكثر حسما إذ يعتبر ان جميع الدول الحديثة وبلا تفرقة بين توجهاتها الأيديولوجية تأخذ اليوم بهذا المذهب الجماعي، بمعنى أنها تضطر للتدخل في المعاملات الاقتصادية والإجتماعية تحت ضغوط القوى التكنولوجية في المحل الأول.
Cf., Rodney Barker, "Collectivism", in: Blackwell Enc., p. 85. A.V. Dicey : Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century (1905), Lecture VII, cited by Sabine, pp. 702, 704. Rodee/Anderson, Christol, pp. 351, 252.

هكذا كان على الليبرالية أن تجدد ثوبها حتى تستطيع البقاء وتحتم على مفكريها إعادة تقويم واسعة لطبيعة الدولة ووظائفها، ومفهوم الحرية، والعلاقة بين الحقوق والالتزام القانوني، أي إعادة تقويم كبيرة لعلاقة الفرد بالمجتمع والسلطة السياسية بحثا عن مفاهيم أكثر عدالة وإنسانية تتفق مع التيار السائد في علوم الاجتماع والأخلاق. وقد اتخذت محاولات تحديث الليبرالية شكل موجتين عبَّرت عن الأولى الفلسفة السياسية لكل من جون ستيوارت مِلْ وهيربرت سبنسر رغم تعارضهما في بعض النواحي، بينما عُرفت الثانية باسم فلسفة المثاليين من رجال مدرسة أكسفورد التي عبرت عنها بصفة خاصة الفلسفة السياسية لتوماس غرين الذي ظلت آراؤه تحتفظ بتأثير كبير في الفترة ما بين عامي ١٨٨٢، ١٩٢٠. وخلافا للشك التقليدي في الدولة الذي عبرت عنه الليبرالية المبكرة المتطرفة في محاصرتها لصلاحيات الدولة، فإن ليبرالية غرين أو الليبرالية المحدثة المتأثرة بهيغل والمدرسة المثالية الألمانية كانت قبولا صريحا بالدولة كمؤسسة إيجابية تضع التشريعات لدعم الحرية بمفهومها الليبرالي وخاصة حرية الملكية الفردية لكن مع وضع بعض القيود على التصرفات الرأسمالية التي أشاعت الغضب وعدم الاستقرار في المرحلة السابقة وهدَّدت أمن واستقرار النظام، ولهذا اعتبر غرين أن تفهُّم الحرية بأسلوب أوسع أفقا وأكثر أخلاقية يبرر هذه القيود.

لقد اتخذت فلسفة غرين السياسية المعبرة عن الليبرالية المحدثة منحى جديدا يختلف عن الليبرالية المبكرة في بعض الموضوعات الهامة وخاصة بالنسبة للفرد والمجتمع والحرية والحقوق. فمن أقواله المهمة في هذا الشأن إنه «بدون المجتمع لا أفراد، وبنفس القدر من الصحة فإنه بدون الأفراد . . . لا يمكن أن يكون هناك هذا المجتمع الذي نعرفه».[١٠] وقد وضعه هذا مباشرة في مواجهة مع الآراء السابقة لمدرسة الحقوق الطبيعية حيث عارض الفكرة التي سبق تناولها عند دراسة هوبز ولوك، وهي أن الفرد يأتي إلى الحياة ومعه حقوقا معينة لا يستمدها من المجتمع، بينما يرى غرين ألا وجود للحقوق بمعزل عن المجتمع. يقول في ذلك «لايمكن أن يكون هناك حق بدون وعي أعضاء المجتمع بوجود مصلحة مشتركة»[١١].

لايجاز ما سبق، فإن الملكية الدستورية التي ظهرت في انجلترا أولا بعد إصدار وثيقة الحقوق عام ١٦٨٩ كانت حلا وسطا مع النظام الإقطاعي القديم وما تخلف عنه من ممارسات وامتيازات. وفي ظل هذا الشكل من الحكم، لم يكن يستطيع أن يدخل الانتخابات إلا كبار الملاك الذين

١٠- **Melvin Richter: The Politics of Conscience, T.H. Green and His Age, London 1964, p. 210, quoted by Arblaster, p. 286.**

١١- **Thomas Hill Green: Lectures on the Principles of Political Obligation, London 1924, pp. 67, 48, quoted by Arblaster, p. 286.**

يمتلكــون حدّاً أدنى من زمـام الأراضي أو يمكنهم دفـع ضرائب معينـة. ثم ظهـر تدريجيـا نمـط جمهـوريـة دافعي الضـرائب في أوروبـا الـذي كان ملائما لتطور النظام الرأسمالي حيث تمت تصفية البقـايـا الشكليـة المـوروثـة من الإقطاع والمتمثلة في النظام الملكي والطقوس والمفاهيم المرتبطة به، علاوة على تمشي هذا الشكـل مع الأسـاس الاقتصـادي لتلك المـرحلة. واستجـابـة لردود الفعل القـويـة بعـد الثـورات التي اجتـاحـت القـارة، برزت الجمهـورية الديمقراطية على أنقاض القيود المكبلة لحقـوق الـترشيـح والانتخـاب وتم الاعـتراف بحق الاقـتراع العـام الشـامل. وقـد دعت الضـرورة إلى هذا الشكـل من الحكم بعـد أن تفـاقم الاستقطـاب الاجتماعي، ولتمكين الواجهة الـديمقـراطية من تخفيف حدة الصراعات وتهدئة خواطر وغضب الطبقات الكادحة وخاصة العمال كما سبقت الإشارة أعلاه. وقد نال هذا الشكل الأخير تأييد المدافعين عن المفهوم الليبرالي للنظام الرأسمالي بصفته أفضل تعبير آنذاك عن تقدم الوعي والمدنية والنزعة الإنسانية.

لكن الأزمـات المتعـددة التي واجههـا النظـام الرأسمالي أدت مرة أخرى إلى تخلخل الأسس الفلسفيـة والاقتصـاديـة والسيـاسيـة التي تقـوم عليهـا الليـبرالية، وإلى تعرضها للتفنيد سواء من منتقـدي الـرأسمالية أو من المدافعين عنها وتحت واجهات متباينة. فمن الخارج، تعرضت الليبرالية لتحـديـات قويـة متتابعة من الأيديولوجيات الاشتراكية منذ منتصف القرن الماضي. بينما تعرّضت من الداخل ومن بين صفوفها لتمرد تيارات متعددة من اليمين الرأسمالي المتطرف الذي اتخذ أشكالا متعـددة بدأت بالفـاشيـة والنـازيـة قبـل وأثنـاء الحـرب العـالميـة الثانية، ثم من جانب الليبرتالية Libertarianism منذ حوالي عقدين. وتدعو هذه الأخيرة إلى العودة إلى المفاهيم المبكرة للرأسمالية من حيث الحـد من تدخـل الحكومة لصالح جماهير الشعب، [١٢] وإطلاق المبادرة الفردية لرأس المال

١٢ـ تثير كلمة العدل ومشتقاتها حساسية شديدة لدى هذا التيار خاصة إذا ارتبط بأية صورة من صور تدخل الدولة لإعادة توزيع الثـروة أو الدخل للحد من عدم المساواة في المجتمع كانفاق جانب من الميزانية العامة على خدمات الصحة أو التعليم أو الضمانات الاجتماعية. لهذا يتخذ فلاسفة المذهب الفردي عموما بمن فيهم الليبراليين والليبرتاليين موقف العداء من فكرة العدل الاجتماعي أو عدالة التوزيع، أو مساعدة محدودي الدخل، وبدلا من ذلك يضفون الشرعية على المصالح الخاصة ويعبرون عن آراء غير سوية بشأن الملكية. وحول هذه الأخيرة، وجهت درروري Drury النقد لنظرية الملكية لروبرت نوزيك أشهر فلاسفة الليبرتالية الذي اعتبرته أكثر تطرفا من لوك بسبب قوله إن حق الملكية له الأولوية على أية حقوق عامة أخرى بما في ذلك حق الحياة. وفي رأيها أن هذا الادعاء لايستند إلى أي أساس منطقي، وأن الحقوق الأخرى يجب أن تحد وتحتوي حق الملكية كما كان الحال دائما في ظل تقاليد القانون الطبيعي. بالنسبة للعدل الاجتماعي Social justice يرفض فون هايك الفكرة انطلاقا مما أسماه النظام التلقائي Spontaneous order الذي فسره بأنه يعني المجتمع والسوق والقانون العام واللغات. ينشأ هذا النظام من التفاعل المشترك لتلك العناصر دون تدخل أو تخطيط من أحد. ويرجع رفضه الى أن العدل الاجتماعي، الذي يعني تدخل الدولة، ضار ليس فقط بما أسماه العدالة الحقيقية وانما لأنه يؤدي في حالة استمراره إلى تدمير ذلك النظام التلقائي. على العكس من هذا ينتقد جون رولز Rawls تبريرات فلاسفة المذهب الفردي بشأن العدل الاجتماعي ويقدم مصطلحا بديلا هو العدالة التوزيعية -Dis

الخـاص من كل قيـد، وإلغـاء الملكيات العامة ووضعها تحت تصرف رأس المال الخاص فيما سمي بالتخصيص. ويعـرف هذا التيـار المعـاصـر في التطبيق باسم الـريغـانيـة في الـولايـات المتحـدة وبالثاتشرية في أوروبا وكذلك في دول العالم الثالث .

= **tributive justice** في دولة الرفاهية الديمقراطية. ويرى رولز أن هذه العدالة قادرة على الحفاظ على نوع من الرقابة الدقيقة أو التحكم الدقيق في اقتصاد السوق للتأكد من عدم استفحال صور عدم المساواة في المجتمع. أنظر في هذا:

Shadia Drury, "Robert Nozick and the Right to Property", in Parel and Flanagan: Theories of Property, pp. 361 ff. Nozick: Anarchy, State, and Utopia. Thomas Flanagan: "F. A. von Hayek on Property and Justice", in: Parel and Flanagan, pp. 335, 336, 353. John Rawls: A Theory of Justice. See also, C.B. Macpherson, ed., Property (Mainstream and Critical Positions), Oxford 1978.

الفصل التاسع عشر

غيورغ هيغل

صفحة

الفصـل التاسع عشر

غيـورغ هيغـل (١٧٧٠ - ١٨٣١)

Georg Hegel

المبحث الأول

العوامل الذاتية والبيئية [1]

هيغل فيلسوف ألماني بارز، وصاحب منهج جديد لا يزال تأثيره قويا حتى اليوم. ولد هيغل في شتـوتجـارت ومـات في برلـين وكـان أبوه موظفا عموميا. ألحقته أسرته عام ١٧٨٨ بمعهد توبنغن الاكليريكي لتأهيله كرجل دين بروتستانتي والتحق معه أيضا الشاعر هولدرن والفيلسوف شيلنغ. تخرج هيغل عام ١٧٩٣ وحصل على دبلوم في اللاهوت، واشتهر خلال الدراسة بقوة المنطق ولكن بعدم الفصاحة فابتعد عن مهنة القس وعمل مؤدبا لدى آل فون شتيغر وهي إحدى الأسر النبيلة في برن، ثم عمـل مؤدبـا أيضـا في فرانكفـورت. وخـلال إقامته في برن، انكب على الداسة فقرأ «الدين في حدود العقل الخالص» لكانط مما ساعده على الابتعاد عن التأثير الرومانسي الذي كان مهيمنا عليه والاقتراب من الأخلاق الكانطية، كما قرأ هيردر وليسنغ. وقد تبلور لديه اتجاه عقلانـي واضح انعكس في رسالته عن «حياة يسوع» التي ظهرت في «كتابات الشباب اللاهوتية» التي نشرت في القـرن العشـرين. ومن بين التأثـيرات الهـامـة الأخرى على هيغل اندلاع الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ وله من العمر تسعة عشر عاما وكان من المعجبين والمتحمسين لها، في بدايتها، وعندما هزم نابليـون في واتـرلـو كان هيغل قد بلغ الخامسة والأربعين. وفي عام ١٨٠١ انتقل للتعليم في جامعة يينـا وقضى هنـاك ستـة أعـوام. وقـد عمل هيغل بعد ذلك في عدة مهن منها توليه التحرير لمدة عام واحد في صحيفة يومية محدودة الانتشار كانت تناصر الثورة الفرنسية في مدينة بامبيرغ، ثم ناظرا لمدة

---

١ - هيغل: محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الثاني، العالم الشرقي، ترجمة وتقديم وتعليق الأستاذ الدكتور إمام عبدالفتاح إمام، طبعة دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٦. أنظر المقدمة العامة للمترجم ص ٧ وما بعدها. أنظر كذلك المقدمات الضافية التي صدر بها كثيرا من كتبه الصادرة في سلسلة المكتبة الهيغلية ومنها، هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، المجلد الأول، ط ١، دار التنوير، بيروت ١٩٨٣، ص ٧ - ١٣. أنظر كذلك : إمام عبدالفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيغل، القاهرة ١٩٦٩، ص ٣١٦.
Shlomo Avineri: Hegel's Theory of the Modern State, Cambridge 1972. Also, Avineri, Hegel, in: Blackwell Enc., p. 196. Russell, p. 701. Hacker, pp. 421, 422.

ثمانيـة أعـوام بدءا من عام ١٨٠٨ في مدرسـة ثانوية كلاسيكية (جيمنازيوم) في نورمبرغ، ثم انتقل إلى السلك الجامعي عام ١٨١٦ أستاذا للفلسفة بجامعة هايدلبرغ، ثم أستاذا للفلسفة أيضا عام ١٨١٨ بجـامعـة برلـين خلفـا للفيلسـوف الكبـير فيشتـه حيث وصـل إلى قمة مجده وأصبح مديرا للجامعة التي ظل يعلّم بها لمدة ثلاثة عشرة سنة لحين وفاته .

يعتـبر هيغـل من الفـلاسفـة ذوي الإنتاج الفلسفي والمنهجي الغزير. فقد نشرت له المجلة النقـديـة للفلسـفـة مقـالتي «الإيمان والمعرفة»، «في الطرق العلمية لدراسة الحق الطبيعي»، أتبعهما بإصـدار كتـابـه الضخم الـذي اعتـبره مقـدمة للمذهب وهو «فينومينولوجيا الروح» عام ١٨٠٧، وتكمن أهميته في أنه كان بداية قطع علاقته الفكرية بالرومانسية وبفلسفة شيلنغ . أما في نورمبرغ فقد استثمر هدوء المدينة في وضع واحد من أهم انجازاته وهو «علم المنطق» الذي كان من مؤهلاته للتقدم إلى جامعة هايدلبرغ. وقد ساعدته المناقشات في هذه الجامعة على بلورة مذهبه، وإنشاء مدرستـه الفكرية المميـزة، فالتف حولـه الفـلاسفـة الشبـان الـذين سيلعبـون دورا كبـيرا فيـما بعـد في تجميع تراثه ونشر أفكاره في ألمانيا والخارج . أصدر هيغل بعد ذلك «موسوعة العلوم الفلسفية» فاستكمل بها ما سبق أن نشـره في علم المنطق وأرسى منهجـه الجـدلي على أسس راسخـة . وأخـيرا، أتاحت له الأعـوام الطـويلة المتـوالية التي قضاها في برلين البيئة العلمية المواتية لوضع «أصول فلسفة الحق»، «دروس في فلسفة التاريخ» . وزادت شهرة هيغل وصار على صلة ثقافية بمشاهير العصر مثل غوته وفيكتور كوزان، وتأثر بأفكاره ومنهجه كثير من الجامعات الألمانية ثم الأوروبية بعد ذلك . ولدى موته ألقى مدير جامعـة برلـين خطبـة تأبينيـة شبهـه فيهـا بالسيد المسيح (ع)، ودفن كطلبه إلى جانب فيشته . كما تكونت في لاهاي رابطة دولية باسم هيغل عام ١٩٣٠ تقديرا لإنجازاته تُعقد مؤتمراتها مرة كل عامين .

لمزيد من الدقة ، يتعين علينا أن نعرف أن هيغل لم ينشر خلال حياته سوى ثلاثة أعمال فقط هي فينومينولوجيا الروح وعلم المنطق وموسوعة العلوم الفلسفية . أما معظم أعماله الباقية فقد نشرها تلاميـذه وأصـدقـاؤه بعـد وفـاتـه اعتمادا على محاضراته ومذكراته التي دونوها . هكذا نشر له «علم الجـمال» في ١٨٣٢، «فلسفـة الـدين» في ١٨٣٢، «دروس في تاريـخ الفلسفـة» في نفس العـام، «دروس في فلسفــة التــاريـخ» في ١٨٣٧ استكملت عام ١٨٤٠، «المنطق» في ١٨٤٠، «فلسفـة الطبيعـة» في ١٨٤٢، «فلسفـة الـروح» في ١٨٤٥ . وقـد بلغت الطبعة الكاملة لأعمال هيغل ثمانية عشر مجلدا استكملت بمؤلفات الشباب وصدرت طبعة نقدية شاملة في لايتبزغ عام ١٩٠٥ . لقد هز هيغـل الأفكـار والمعتقـدات والمنـاهـج في أوروبا، وتمخض عن فلسفته تياران كبيران رئيسيا :

هيغـلي يميني ديني تأثـر به في بريطـانيـا والـولايات المتحدة غرين وبرادلي ورويس، وهيغلي يساري إلحادي في ألمانيا وروسيا القيصرية أنشأه فويرباخ وشتراوس وتأثر به ماركس.

المبحث الثاني
منهج البحث عند هيغل

عرفت البشرية آلافا من الفلاسفة السياسيين اللامعين الذين أثّروا تأثيرا كبيرا في مجرى حياة الإنسان من خلال تفاعلهم مع البيئات التي عاصروها أو تصوروها فمهدوا الطريق أمام ظهور نظم ومفاهيم وقيم جديدة. وبينما يعد هؤلاء بالآلاف، ورغم جلال الدور الذي قاموا به، فإن العباقرة الذين ابتكروا مناهج بحث وتفكير جديدة قد لا يتجاوزون العشرة منهم على سبيل المثال، أرسطو وابن خلدون وبيكون وديكارت ومِلْ وهيغل وماركس. فكل واحد من هؤلاء هو نقطة تحول فاصلة يُؤَرَّخُ بها لتطـور الفكـر الإنسـاني لأنهـا جاءت وليـدة تطـور المعـرفـة في العلوم الطبيعيـة في معظم الحالات، ثم استفاد منها أصحاب هذه المناهج في تطوير أساليب فنية جديدة كانت أكثر قدرة على تفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية التي تحيط بالإنسان.

يحتل هيغل موقعا فريدا بين مبتكري مناهج البحث والتفكير، فهو لم يضع فقط نهاية حاسمة للمنهج الميتافيزيقي، وإنما امتد تأثير منهجه ليشمل فلاسفة من منظومات فكرية شديدة التباين منها الليـبراليـة والمـاركسيـة والـوجودية والنازية. لقد عاصر هيغل مرحلة الصراع الفلسفي الحاد الذي احتدم في ألمانيا بين المثالية والمادية حتى قبل ظهور الماركسية. وكان هو ومن قبله كانط وفيشته أبرز ممثلي التيار المثالي في الفلسفة، بينما كان فويرباخ يمثل تيارها المادي.

عرفت هذه المـرحلة تبـاينـا آخـر في الآراء بين فلاسفة التيار المثالي أنفسهم. فقد خطا هيغل بجـدلـه خطـوة أكثر تقدما من كانط وذلك في موقفه من التاريخ إذ اعتبر أن دراسته دراسة صحيحة من شأنهـا توفـير مبـادىء للنقـد المـوضـوعي القـادر على التفرقة بين الصواب والخطأ، وبين المهم والتـافـه، وبـين الدائم والزائل، وهو ما أوجزه في كلمتي «الحقيقي والظاهري». إن الجدل عنده هو هذه الأداة الـلازمـة لدراسـة التـاريـخ، وحيث إن مجرى التطـور «تركيبي» فإن إدراكه يتطلب أداة

للتركيب وملكـة عقليـة أعلى من قوة التحليـل . وقد ميز هيغل بين ملكتي التحليل والتركيب على أنهـما الفهم والعقـل وهما مصطلحان استعارهما من كانط وأعطى العلاقة بينهما معنى جديدا . فبينما خصص كانـط القـوانـين السببيـة للفهم معتـبرا أنهـا «تكـون» العالم التجريبي ، وخصص للعقل المبـادىء «المنظمـة» للعـالم الأخلاقي ، فإن هيغل على العكس من ذلك قال بتوحيد الفهم والعقل باستخـدام الجـدل كوسيـط ، واعتـبر مَنْطِقـه الخاص كمنطق العقل ، ومن ثم عزا أوجه النقص في الدراسات الاجتماعية للقرن الثامن عشر إلى اقتصارها على استخدام منطق الفهم التحليلي على نحـو ما أوجـزنـا أعلاه في البند ثانيا عند استعراض نقد هيغل للأساس الفلسفي للمذهب الفردي ومـا أدى إليـه هذا المنطق من عجـز عن توفير الرؤية الخلاقة للمجتمع في نموه المستمر . لهذا اعتُبر إسهـامـه فيـما بعـد ذو مغـزى خاص لأنـه بنظرته إلى الجدل كوسيط حدد له دورا في كشف العلاقة المنطقيـة بين عالم الحقيقـة وعـالم القيم ، وهـذا بدوره ساعـد كثـيرا على توفـير فهم أفضل لمشاكل المجتمع والدين والأخلاق ، وإيضاح العلاقات المتبادلة بين المعطيات الاجتماعية المادية والمعنوية .

لقد كان لهيغل ولا شك اليد الطُولى في صياغة المنهج الجدلي المثالي بشكل متكامل ولأول مرة في الفترة التالية للثورة الفرنسية التي كان متعاطفا معها في بدايتها . وعلى ضوء ما سبق ذكره ، فإن توفير فهم أفضل لهذا المنهج سيحتاج إلى تناول بعض آراء ماركس ، مع ملاحظة أن التأثير الأهم والفاعل كان ذلك الذي مارسه هيغل على فلاسفة تلك المرحلة سواء داخل ألمانيا أو خارجها . بل إن ذلـك التأثـير زاد بصـورة واضحـة حتى أن القرن التاسع عشر ما أن أشرف على نهايته إلا وكان كبـار الفـلاسفـة الأكـاديميين قد أصبحوا من أتباع هيغل بما في ذلك بريطانيا والولايات المتحدة كما يقـول الفيلسـوف الـبريطـاني برتـراند راسل . [٢] كذلك أثَّرت أفكاره في رجال الدين البروتستانت الذين تبنوا بعض جوانب مذهبه وإن تباينت الآراء بشدة حول آرائه في المسيحية وفي الدين بصفة عامة . [٣]

---

٢ - Russell, pp. 701 ff.

٣ - لم يكن أسلوب كتابة هيغل الصعب مسؤولا وحده عن تفاوت التقويمات حول مدى ايمانه الديني وعلاقته بمنهجه ، إذ أضافت بعض آرائه وقودا لهؤلاء الذين رفضوا تحليلاته واتهموه صراحة بالإلحاد. فالإنجيل عند هيغل ليس سجلا للحقيقة التاريخية بل كتاب رمزي لايفهم معناه العميق بصورة صحيحة إلا بعد تفسير فلسفي طويل. ورغم أنه كان يرى أن أرفع مراحل الثقافة الإنسانية لايمكن بلوغها إلا في الفن والدين والفلسفة فقط، فإن ظلالا كثيفة من الشك لدى المسيحيين ظلت تحوم حول رأيه بأن الاعتقاد بالتجسد ماهو الا تعبير أسطوري مبكر عن فلسفته التي تتصور التاريخ تجسيدا مستمرا للروح المطلق، وأن مايقدمه الإنجيل بعبارات مجازية على أنه «الوحي» يدعى هو القدرة على تفسيره بعبارات أكثر عقلانية. أما الفيلسوف الوجودي الدانمركي سورين كيركغورد (١٨١٣ - ١٨٥٥) Kirkghord فيتهم هيغل صراحة بأنه كان في أعماقه ملحدا يخفي عدم إيمانه وراء قناع من الرموز، وأن مسيحية هيغل كانت نموذجا لتعلق البرجوازية بالحياة الدنيا وسعيها الى التمتع بنفحة من المسيحية الغامضة مع رفض القيام بأية التزامات يفرضها الدين المسيحي. لقد فشل هيغل في رأيه في محاولة إقامة صرح نصفه ديني ونصفه فلسفي، وكانت

اختلف ماركس فيما بعد اختلافا رئيسيا مع هيغل من الناحية الفلسفية وخاصة بسبب النظرة المثالية لهذا الأخير للوجود وللعالم، لكنه ظل يذكر باعتزاز أنه كان في شبابه من أتباع هيغل. ويرجع الاحترام الكبير الذي عبّر عنه كل من ماركس وزميله إنغلز تجاهه إلى إسهامه في تأصيل المنهج الجدلي الذي كانا يعتبرانه الصورة الأساسية لكل أنواع الجدل. وقد لخّص لينين فيما بعد وجهة نظرهما في جدل هيغل بقوله إنه «أوسع منهج من مناهج التطور وأغناها مضمونا وأكثرها عمقا، وأثمن كسب حققته الفلسفة الكلاسيكية الألمانية . . . وكانت كل صيغة أخرى لمبدأ التطور تتراءى لهما وحيدة الجانب، فقيرة المضمون، تشوه وتفسد السير الواقعي للتطور . . . في الطبيعة والمجتمع» .[٤]

كان هذا التقريظ تعبيرا عن حقيقة معترف بها. فهيغل هو الذي صاغ مبادىء الجدل الثلاثة الرئيسية الشهيرة وهي:

- الانتقال من التغيرات الكمية إلى التحولات الكيفية.
- التناقض وصراع الأضداد.
- نفي النفي.

ربما يكون «المبدأ الأهم» هو كيفية التعامل مع هذه المبادىء سواء في مجال الفكر أو التطبيق. بمعنى أنه مهما يكون المنهج متطورا، فإن الجمود في التطبيق يمكن أن يؤدي إلى أضرار فادحة بدلا من أن يكون هاديا ومنيرا للطريق. لهذا ينصح أحد الفلاسفة العرب المعاصرين[٥] بتسمية هذه القواعد مبادىء وليست قوانين، ذلك أن القانون يمثل ثمرة أو نهاية كل بحث، بينما الأسلوب أو المنهج هو قوته المحركة. بالتالي فهو يحذر من تحويل مبادىء الجدل إلى مجموعة من القوانين لأنه مهما تكن مشروعيتها فإنها تمثل خروجا على الروح الحقيقية التي يستوحيها الجدل وتجميدا له في قوالب ثابتة. يقول في ذلك «الديالكتيك قبل كل شيء يعلمنا المرونة الفكرية والعملية إذ يكشف لنا عن التعقيد الهائل للواقع، وينهانا عن رده إلى صيغ مبسطة وقوالب جامدة. هذا هو «القانون» الأول

= النتيجة إدخال الخلط والاضطراب في الفلسفة واللاهوت في آن واحد، فلا هو استطاع تفسير الدين ولا استطاع تفسير الإنسان. أنظر:

إمام عبد الفتاح إمام، «كيركغورد في قبضة هيغل»، في الفكر المعاصر، العدد ٦٧، القاهرة، سبتمبر ١٩٧٠، ص ٩٩.
Henry D. Aiken: The Age of Ideology, pp. 80, 81.

٤ - V. Lenin, "Marx, Engels, Marxism", p. 20.

إستشهد به إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيغل، مصدر سابق، ص ٣١٦.

٥ - فؤاد زكريا، «هيغل في ميزان النقد»، في مجلة الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص ١١.

للديـالكتيـك (إن جازت تسميتـه بالقـانـون)، وهـو الـذي تتضـاءل إلى جواره كل قوانين أخرى جزئيـة». لقـد استشهـدنا بهذا الرأي لأنه هنا بالتحديد يكمن أحد الفروق الهامة بين إنجاز هيغل وبـين المنهـج الميتـافيـزيقي القـديم أي الجمود والثبات وعدم المرونة، فقد كان من أول النتائج التي ترتبت على إنجاز هيغل هو تصدع المنهج الميتافيزيقي الذي كان سائدا آنذاك.

بالنسبـة للمـوقف المثـالي لهيغـل، فالمقصود أنه جعل مبادىء الجدل مقولات فكرية خالصة فكان مثاليا. فهو كفيلسوف كانت له نظرة معينة إلى الكون تقوم على أساس مثالي. وجوهر تلك النظـرة أو المـذهب الهيغـلي هو ما أسماه «الفكرة المطلقة» بمعنى وحدة الفكرة النظرية والعملية التي تجمـع في جوفهـا فكـرة الحياة وفكرة المعرفة. فهي إذن الصورة الخالصة للفكرة والعقل، وهي حين تتأمل مضمونها فإنها لا تتأمل في الوقت نفسه إلا ذاتها فحسب، ويفسر راسل تلك الفكرة المطلقة بأنهـا «الفكـر المجـرد الذي يفكر في ذاته أي في الفكر المجرد». هذه الوحدة بين الإثنين يراها هيغل على أنها «المطلق وكل الحقيقة، والفكرة التي تعقل ذاتها». [٦]

إنتقد الماركسيون « الفكرة المطلقة » التي اتخذها هيغل كنقطة انطلاق في فلسفته، واعتبارها موجـودة قبـل الطبيعـة ومستقلة عنهـا، وبذلك ترقى إلى مستوى تأليه الوعي الإنساني الذي فصله هيغـل عن المـادة والطبيعـة وجعله مواجها لهما كقوة مبدعة عليا لكل ما هو موجود. وقد وضع هيغل تلك الفكرة في إطار جدلي فاعتبر أنها تؤدي من خلال تطورها وتبدلها الدائمين إلى خلق الطبيعة والإنسـان والمجتمـع الإنسـاني. ويلعب هذا الأخـير في رأيـه دور «الوجود الخارجي» لهذه «الفكرة المطلقـة» المؤلهة. هذا الغـلاف المثـالي أو المـذهب المثـالي لم يمنـع المبـادىء الثلاثة للجدل في رأي المـاركسيـين أن تلعب دورهـا كامـلا في تطوير الفكر الفلسفي وإرساء أساس قوي للمنهج الجدلي. يقول ماركس في ذلك: «إن الاطار المثالي الذي غلّف الجدل الهيغلي لم يمنع هذا الرجل مطلقا من أن يكون أول من عرض الصورة العامة للجدل بطريقة واعية وشاملة». [٧]

الخلاصة، برزت نقاط اتفاق أساسية وكذلك نقاط اختلاف أساسية بين هيغل وماركس. لقد اتفق ماركس مع هيغل تماما في رفض المنهج الميتافيزيقي وهو منهج الاستقرار والسكون والهوية

---

٦ ـ المصدر السابق، ص ٣١١، ٣٢١، قارن:
Cf., Russell, p. 705.

٧ ـ K. Marx: Capital (A Critical Analysis of Capitalist Production), vol. 1, Moscow 1965 (first publ. 1867), p. 20.

أنظر أيضا، جماعة من العلماء السوفيت: المادية الديالكتيكية، ترجمة مرعي والسباعي وجاموس، ط٣، دمشق ١٩٧٣، ص ٤٣، ٤٤.

المجـردة، والنظـرة المحـدودة الضيقـة وحيـدة الجانب فقيرة المضمون. كما أثنى على المنهج الجدلي لهيغـل باعتبـاره المنهج الوحيد القادر على كشف الحقيقة، والمنهج الأمثل لدراسة العالم دراسة دقيقة توصـل إلى المعـرفـة اليقينية. من جهة أخرى، إختلف ماركس مع هيغل تماما أيضا بسبب مذهبه المثـالي ونظـرتـه الفلسفيـة للكـون التي اقـترنت بمنهجه.[٨] فهيغل المثالي يبدأ من الفكر، بينما يبدأ ماركس من المـادة وهـو مظهـر جديد من مظاهر الخلاف الأزلي بين مدارس الفكر المادي والمثالي منذ عشرات القرون. بعبارة أخرى، اتفق ماركس مع هيغل على المنهج الجدلي ولكنهما اختلفا حول طبيعته.

المبحث الثالث

المفاهيم السياسية الرئيسية عند هيغل

نتناول فيما يلي بالتحليل مفهوم هيغل للمصطلحات التالية : ـ

أولا : الجدل والتاريخ والروح والحرية.

ثانيا : حقوق الفرد.

ثالثا : الأسرة والمجتمع المدني والدولة.

أولا : الجدل والتاريخ والروح والحرية :

نستعرض في الأسطر التالية بإيجاز بعض سمات تطور فكرة الجدل في التراث الغربي للوقوف على موقع هيغل منه والإضافة الخلاقة التي أنجزها في هذا المجال. الجدل[٩] Dialectics مصطلح

٨ - F. Engels: Anti-Dühring (Herr Eugen Dühring's Revolution in Science), Moscow 1954, pp. 457, 458.

٩ - فيما عدا النصوص الحرفية المقتبسة من أقوال هيغل، استخدمنا في الدراسة التالية المصطلحات المطروقة في الفلسفة السياسية وابتعدنا قدر الامكان عن مصطلحاته المتخصصة التي انفرد بها والتي تختلف أحيانا عن المصطلحات المعروفة في كل من حقلي الفلسفة والفلسفة السياسية. وقد كون هيغل معجمه الخاص من مزيج متنوع من المصطلحات التي ترجع جذورها الى أرسطو والفلاسفة المدرسيين وكانط والشاعر الألماني شيللر واشتقاقات قام بها هيغل بنفسه من اللغة الألمانية. لهذا يمكن عند الضرورة، الاستعانة بالقاموس المتخصص للمصطلحات الهيغلية الذي وضعه د. إمام عبد الفتاح إمام في الصفحات الأخيرة من مؤلفه «دراسات هيغلية»،

ذو أهمية قصوى وخاصة في الفلسفة والمنطق والسياسة وأصله باللغة اليونانية Dialektike . ولمنع اللبس، فهو يختلف تماما عن الجدال أو المِراء Eristic (من الكلمة اللاتينية Eristikos) الذي يعتمد على الاستدلالات المموّهة والحجج السفسطائية، والذي يُعرف مستعملوه بأنهم هؤلاء الذين يفندون كل شيء دون إثبات أي شيء. وليس المقصود بالجدل المصطلح اللغوي الضيق الذي يفيد اللجاجة والخصام، وإنما هو أقرب إلى الحوار الذي أشار إليه القرآن الكريم في عبارة «وجادلهم بالتي هي أحسن». أما المعنى الفلسفي للجدل فهو فن البرهان، إبتكره الفيلسوف الإيلي زينون في القرن الخامس قبل الميلاد دفاعا عن مذهب أستاذه بارمينيدس أحد رواد الفكر اليوناني. وقد استخدم سقراط الجدل بمعنى فن الحوار بمرحلتيه التهكم والتوليد بحثا عن تعريفات للمعاني الأخلاقية، ويتم ذلك باستدراج الخصم عن طريق توجيه أسئلة إليه وتوليد الإجابات منها لكشف الحقيقة مع إيقاعه في التناقض بطريقة تهكمية، ولهذا قال أفلاطون إن «الجدلي هو الذي يُحسن السؤال والجواب» (كراتيل، ص ٣٩٠). والجدل عند أفلاطون هو منهج يرتفع به العقل من المحسوس إلى المعقول بمعزل عن التجربة حيث ينتقل العقل من فكرة إلى معان بواسطة فكرة (الجمهورية ٥١١ ب)، وقد قسّمه إلى جدل صاعد وجدل نازل .

في العصر الحديث ، أسهم إيمانويل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) في تطوير فكرة الجدل. فقد انتقد الفلاسفة القدامى وفلاسفة العصر الوسيط لاستخدامهم له كمنطق وهم Logic of illusion أسماه بمنطق الظاهر بخلاف ما يراه هو في التحليل بصفته منطق الحقيقة. وينصب نقده على أن الجدل بالنسبة لهم كان وسيلة للمقاييس الوهمية التي تستند إما إلى أخطاء منطقية كالمصادرة على المطلوب الأول، وإما تجريبية كما يحدث من تضخم القمر عند اقترابه من الأفق، وإما ترانسندنتالية (متعالية) نابعة من طبيعة العقل الخالص الذي يتوهم إمكان تجاوز التجربة وإدراك حقيقة الله والنفس والعالم بالمقاييس العقلية. ويستخدم كانط المنطق لينقد هذا الوهم الجدلي فأطلق على القسم الثاني من الجدل اسم المنطق الترانسندنتالية Transcendental Logic ليكشف به وهم الأحكام الترانسندنتالية أي الأحكام التي تتخذ موضوعات لا تتجاوز حدود التجربة. ويرجع إلى

= طبعة دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٥.

حول مصطلح الجدل أنظر، عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية، القاهرة وبيروت بدون تاريخ، ص ١٥٢ ـ ١٥٤. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ط ١، المجلد الأول، بيروت ١٩٧١، ص ٣٩٠، ٣٩١. المادية الديالكتيكية، ص ٥٥. مراد وهبه : المعجم الفلسفي، ط٣، القاهرة ١٩٧٩، ص ١٤٢، ١٤٣. قارن المفهوم القرآني للجدل في القرآن الكريم: سورة النحل، ١٢٥. أنظر كذلك:

M. Rosenthal, P. Yudin, eds., A Dictionary of Philosophy, Moscow 1967, pp. 162, 229, 230.
Strauss and Cropsey, p.43. Engels: Anti-Dühring, pp. 37-39, 179.

كانط الفضل أيضا في تصنيف التناقضات التي يقع فيها العقل الخالص في أربع مجموعات من القضايا ونقائضها، وإن كان يوهان فيشته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) زعيم المثالية الكلاسيكية الألمانية من بعده، هو الذي اكتشف المنهج الخاص بالثلاثية الشهيرة: القضية Thesis ، والنقيض Anti-thesis ، ومركب القضية والنقيض Synthesis (أو الوضع ، والوضع المقابل، والتركيب) فأقام به نسقا من المقولات النظرية والعملية في مجال الوجود والفكر. ثم نصل إلى هيغل أهم الفلاسفة والمناطقة في هذا المجال على الاطلاق، إذ قام بتطوير هذا التراث الإنساني لمفهوم الجدل واعتبره قانون الوجود الذي يضم الحياة كلها والطبيعة والمجتمع وقانون الفكر، وأنها كلها حالة صيرورة وتطور مستمرين لا تندرج تناقضاتها في إطار المنطق الصوري وإنما تؤدي بالضرورة إلى مرحلة أعلى من التطور. وقد انبثق عن جدل هيغل الجدل الوجودي على يد كيركغورد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥) والجدل المادي على يد ماركس. وسنتناول بالتفصيل فيما بعد مغزى الجدل في منهجي هيغل وماركس.

باستعراض مفهومه للتاريخ الإنساني الذي اعتبره تاريخ الفكر أي تاريخ البشر بصفة عامة منظورا إليه من خلال الفكر. لم يقصد هيغل بذلك تاريخ شعب معين أومرحلة حضارية مميزة أونوعية محددة كالتاريخ الاقتصادي أو السياسي، وإنما كان يقصد التاريخ الفلسفي للعالم أو التاريخ الكلي على حد قوله .

> **«وأعم تعريف يمكن تقديمه هو القول إن فلسفة التاريخ لا تعني شيئا آخر سوى دراسة التاريخ من خلال الفكر. والواقع أن الفكر جوهري للإنسان، فهو ما يميزه عن الحيوان، فالفكر عنصر ضروري ملازم للإحساس والمعرفة والتعقل وإرادتنا وغرائزنا بقدر ما نكون بشرا على الحقيقة».** [11]

بالنسبة للروح ، فرق هيغل بين المادة وماهيتها الثقل لتأثرها بالجاذبية، وبين الروح وماهيتها الحرية التي يرى أنها الحقيقة الوحيدة للروح. فمن صفات المادة الثقل لأنها تنجذب نحو نقطة

١٠ـ الروح Geist باللغة الألمانية يترجمها بعض الفلاسفة الإنجليز بمصطلح روح spirit، وبعضهم الأخر بمصطلح عقل mind. لهذا فإن الفكرة المطلقة التي هي مقولة الروح في مفهوم هيغل يمكن أن تسمى أيضا مقولة العقل أو الفكر. أنظر التفاصيل في وولتر ستيس: فلسفة هيغل، ترجمة إمام عبد الفتاح، القاهرة، ١٩٨٠، فقرة ٤٣٧، ص ٤٣٥.

١١ ـ هيغل: محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح، ص ٦٧، ٧٢، ٧٧. أنظر أيضا مقدمة المترجم للجزء الثاني، العالم الشرقي، ص ٧.

مركـزيـة، كما أنهـا تحتـوي على خليـط مركز من أجزاء متنافرة. فهي تسعى نحو الوحدة ولذا تبدو كشيء يهدم نفسه ويتجه نحو نقيضه. وعلى العكس من ذلك الروح التي يوجد مركزها في ذاتها، أي ليس لديها وحدة خارج ذاتها وإنما توجد في ذاتها وبذاتها. وبينما تقع ماهية المادة خارجها، فإن الروح وجود في ذاته وهذه هي الحرية.

«... تُعلّمنا الفلسفة أن كل صفات الروح لاتوجد إلا بوساطة الحرية، وأنها كلهـا ليست إلا وسيلة لبلوغ الحـريـة». «ذلـك لأنني إذا ما كنت أعتمـد على شيء فلابـد أن يحال وجـودي إلى شيء آخـر غير ذاتي، بحيث لا أستطيـع أن أوجـد في استقـلال عن شيء خارجي. وعلى العكس فإنني أكـون حرا حين يعتمـد وجـودي على نفسي. وهـذا الوجود للروح في ذاتها ليس سوى الوعي الذاتي - وعي الروح بوجودها الخاص». [١٢]

ولابـد من استـدراك هنـا إذ أن الحرية المقصودة ليست هي حرية الإرادة التعسفية للفرد التي هي جزئيـة بطبيعتهـا وقـد تكـون نزوة أو انفعـالا، وإنـما الحرية المقصودة هي اتباع الإنسان لماهيته الخـاصـة وهي العقـل، والمشـاركة في حياة اجتماعية أوسع هي الدولة التي فيها فقط يكون للإنسان وجود عاقل وهو ما سنعود إليه فيما بعد في البند التالي الخاص بحقوق الفرد.

إن التاريخ في رأي هيغل هو عرض للروح، ومساره يدل على تقدم الوعي بالحرية، وله غاية يسعى إلى تحقيقها وهي الوعي الذاتي للروح. يبدأ تاريخ العالم في رأيه بهذه الغاية العامة الضمنية (أو في ذاتهـا an sich أو بالقـوة في مصطلح أرسطـو) التي هي أشبـه بالبـذرة تحمـل في جوفها طبيعة الشجـرة والتي تتحقق عن طريق الإرادات والمصـالح الجزئية التي تستخدمها الروح لبلوغ هدفها. بعبـارة أخـرى فإن الجـانب المـوضـوعي المستقل عن الأفراد وهو الغاية العامة يمثل الضرورة، بينما الجانب الذاتي وهـم الأفراد يمثل الحرية. بمعنى أنه إذا كانت الغاية العامة التي يسعى التاريخ إلى تحقيقهـا هي الجـانب المـوضوعي الذي يمثل الضرورة في مساره، فإن ذلك لا ينفي الجانب الذاتي للأفـراد وهـو الحـريـة مما يجعـل مسـار التـاريـخ تعبيرا عن الرباط الوثيق بينهما، أي بين الضرورة والحرية. أما علاقة ذلك بالجدل فتتضح من الانتفاء الكامل للسكون إذ يولد التناقض بين الواقع الخـارجي وبـين ما تريـد الـروح تحقيقه في كل مرحلة قوة دفع هائلة تحرك مسيرة التاريخ وذلك عبر الصور الجزئية التي يتمخض عنها هذا التناقض باستمرار، وكل صورة تحمل في طياتها تناقضا آخر،

١٢- محاضرات في فلسفة التاريخ، ج ١، ص ٨٦ - ٨٧.

فتـذوي الصـورة الأولى وتتـولـد عنها صورة جديدة وهكذا على طول مسيرة التاريخ .[١٣] إن مسار التاريخ عند هيغل عبارة عن حلقات متتابعة تعبر عن تطور الوعي بالحرية. أو بعبارة أخرى، فإن تحقق الروح ووعيها بذاتها الذي يشكل حريتها يتجسد في التاريخ على مراحل متتابعة تأخذ صورة حضارات مختلفة .

« هذا التاريخ هو معرض التطور الإلهي المطلق للروح في أعلى صورها، أعني ذلـك التقـدم التـدريجي الـذي تبلغ بوساطته حقيقتها ووعيها بذاتها. والصور التي تتخـذهـا مراحـل التقـدم هذه هي (الأرواح القـومية) المميزة في التاريخ، وهي الطـابـع الخـاص لحيـاتهـا الأخلاقية، وحكومتها وفنها ودينها، وعلمها. ويعتبر تحقيق هذا التقدم بدرجاته المتعددة الدافع الذي لا حد له لروح العالم» .[١٤]

ويرى هيغل أن الروح تتجسد في كل مرحلة في «روح الشعب» volksgeist التي هي الثقافة والحضارة التاريخية باعتبارهما تجسيدا للروح Geist في مرحلة معينة من تحققها الفعلي ومن معرفتها بذاتهـا .[١٥] بذلـك تكـون روح الشعب هي العقـل الكـلي السائد في حضارة ما، متمثلا في كل ما تنتجه الروح من أنشطة مجتمعية متناغمة كفلسفة التنظيم السياسي والإبداع الفني والدين .

إن مراحـل التـاريـخ المتتـابعـة في رأي هيغل ثلاث: المرحلة الأولى وهي مرحلة الحضارات الشرقية القديمة في مصر والصين والهند وفارس، والثانية حضارة اليونان والرومان، والثالثة حضارة الجرمان . بالنسبة للمرحلة الأولى، يقول هيغل إن شعوب الحضارات الشرقية القديمة وقعت في الرق ولم تكن حرة لأنها لم تتوصل إلى أن الروح حرة وأن الإنسان بما هو إنسان حر، ولهذا خضعت لحاكم واحـد كان المفـروض أنـه الحر الوحيد. لكن هيغل ينتقد نوع حريته هذه ويصفها بأنها مجرد نزوة وانسياق وراء الأهواء المتهورة، والانفعالات الوحشية، وبالتالي فهذا الحاكم لم يكن حرا وإنما طاغية بل وعبدا لنزواته. المرحلة الثانية هي تلك التي ظفر فيها الوعي بالحرية لأول مرة لدى اليونان والرومان حيث تمتعت الأقلية فقط ممن يحملون صفة المواطنة بالحرية. وقد انتقد هيغل ذلك أيضا لأن الاعـتراف بالحـريـة لم يكن للإنسان بما هو إنسان، إذ رسفت أغلبية اليونان والرومان في أغلال

١٣ـ المصدر السابق، ص ٩١ ، ٩٢ ، ٩٥ ، ٩٦. كذلك مقدمة المترجم للجزء الثاني، ص ٨ ـ ١٣.

١٤ـ محاضرات في فلسفة التاريخ، ج١، ص ١٢٦.

١٥ـ إستشهد به إمام، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٠.

العبـــوديـــة شأنهم في ذلـك شأن الشعـوب الأخـرى في العـالم القـديم التي خضعت لاستعـمارهم واعتـبروهم همجـا وبـرابرة . أما المرحلة الثالثة فقد قرنها بالأمم الجرمانية التي كانت بتأثير المسيحيـة أول الأمم التي تصـل إلى الـوعي بأن الإنسـان بما هو إنسان حر، وأن حرية الروح هي التي تؤلف ماهيتهـا . وقـد ظهـر هذا الشعـور أول ما ظهر في قلب الدين وهو أعمق منطقة للروح ، لكن هيغل لاحـظ أن تطبيق هذا المبـدأ في مختلف العـلاقـات السائدة في عالم الواقع كان ينطوي على مشكلة أخطر من مجرد غرس مبدأ ما يحتاج حلها إلى جهود ثقافية قاسية وطويلة . وقد ساق أدلة على ذلك منها استمرار الرق حتى بعد تبني المسيحية ، وعدم اعتراف الحكومات والدساتير بالحرية كأساس لها .

> « فتـاريـخ العـالم ليس إلا تقـدم الـوعي بالحـريـة . . . إن العبـارة العامة التي ذكـرنـاهـا من قبـل عن الـدرجـات المختلفة للوعي بالحرية ، والتي طبقناها في الحالة الأولى على الأمم الشرقية التي عرفت أن شخصا واحدا فقط هو الحر ، ثم على العـالم اليـونـاني الروماني الذي عرف أن البعض أحرار ، على حين أننا (الجـرمـان) نعـرف أن البشـر جميعا أحرار بصورة مطلقة ، أي أن الإنسان من حيث هو إنسـان حر ـ هذه العبـارة العـامـة ـ تزودنا بالتقسيم الطبيعي للتاريخ الكلي وتوحي بالطريقة التي نعالجه بها» . [١٦]

ثانيا : حقوق الفرد :

شأن كثير من آراء هيغل ، أثارت كتاباته حول حقوق الفرد والنزعة الفردية ردود فعل شديدة التبـاين . فبينـما اعتـبرهـا البعض شمولية خطرة ، نظر إليها آخرون على أنها ديمقراطية يحتل الفرد فيهـا مكـانـة مميزة . ولما كان لموضوع حقوق وحريات الفرد أهمية كبيرة بالنسبة للحوار المعاصر حول هذا الموضوع وكذلك بالنسبة للبند الثاني من منهج دراستنا (الموضح بالمقدمة العامة) حول العلاقة بين السلطـة السيـاسيـة والفـرد ، فإنه يحسن تحليل نماذج من الموقفين المتعارضين ببعض التفصيل : الموقف الأول يمكن اعتباره تقليديا وهو يتبنى الموقف التقليدي من إدانة شمولية آراء هيغل وتنكره لحقـوق الفـرد بل وتحميله أحيـانـا مسؤولية سوء استخدام آرائه من جانب حركات سياسية منحرفة كالنازية على سبيل المثال . ومن بين هؤلاء الذين عبروا عن هذا الموقف بدرجات متفاوتة ماريتان

١٦ـ محاضرات في فلسفة التاريخ، ج١، ص ٨٨.

وبلاميناتز وبوبر وسابين. [17] والموقف الثاني يضم جيلا أحدث من الفلاسفة أعاد قراءة كل إسهامات هيغل بهدف إنصافه من نقد اعتبره بعضهم أحادي الجانب لاعتماده فقط على بعض شذرات من فكره، ومن أمثلة هؤلاء تيلور وأفنيري وهاكر، وكذلك بعض الهيجليين العرب من الأكاديميين الذين قاموا بإعادة تفسير ونقل تراث هيغل إلى قراء العربية مثل الأمريكي السوري الأصل ميشيل متياس، والمصري إمام عبد الفتاح إمام. [18]

بالنسبة للمجموعة الأولى، [19] نلاحظ تشابها كبيرا في الآراء وحتى في المفردات المستخدمة، فمثلا، يعترض ماريتان على مفهوم هيغل عن الدولة في كتابه فلسفة الحق لأنه ذو مضمون شمولي في رأيه بسبب أن الفرد لا تكون له فردية أصيلة ولا حياة أخلاقية إلا بوصفه عضوا في الدولة. أي أن الإنسان لا يحقق حريته إلا كمواطن في الدولة. ولا يستطيع أن يوجد بصفته خارج الدولة. ويستند ماريتان في تفسيره هذا إلى قول هيغل :

> **« كل ما يكونه الإنسان إنما يكونه من خلال الدولة، فوجوده لا يكون إلا من خلالها». «كل ما يمتلكه الوجود البشري من قيمة . . . كل واقع روحي إنما يمتلكه من خلال الدولة». [20]**

17- فلاسفة معاصرون، بعضهم كان لايزال على قيد الحياة إلى وقت قريب.

جاك ماريتان Jacques Maritain (١٨٨٢ - ١٩٧٥) فيلسوف فرنسي تومائي أي من أتباع توما الأكويني فيلسوف العصر المدرسي (الوسيط) ويندرج بالتحديد في الموجة الثالثة التي لاتزال ترفع لواء أفكاره. جون بلاميناتز John Petrov Plamenatz توفي عام ١٩٨٥. ولد في مونتنغرو (يوغسلافيا سابقا) هربت أسرته عام ١٩١٧ بسبب حروب البلقان واستقرت أولا في باريس ثم في فيينا، هاجر هو بعد ذلك الى بريطانيا وشغل كرسي النظرية السياسية والاجتماعية في جامعة أكسفورد (١٩٦٧ - ١٩٧٥). وقد اشتهر بالأسلوب التحليلي وله مئات المقالات وعدة كتب. كارل بوبر Karl Raymond Popper (١٩٠٢ -) فيلسوف من أصل نمساوي ولد في فيينا وهاجر إلى بريطانيا في الثلاثينيات، شغل كرسي الأستاذية في المنطق والمنهج العلمي بجامعة لندن (١٩٤٩ - ١٩٦٩)، وأثرت كتاباته ومنهجه في فلسفة العلوم وفي النظرية السياسية.

جورج سابابن George Holland Sabine هو الفيلسوف السياسي الأمريكي المعروف مؤلف كتاب «تاريخ النظرية السياسية» الذي صدر لأول مرة عام ١٩٣٧ ولايزال يعاد طبعه الى اليوم.

18- ميشيل متياس: هيغل والديمقراطية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، ١٩٩٠.

19- جاك ماريتان: الفلسفة الأخلاقية، ص ١٦٣ - ١٦٤. جون بلاميناتز: الإنسان والمجتمع، ص ٦٤ - ٢٦٨. استشهد بهما متياس، ص ١٨ - ٢١.

20- G. Hegel: The Philosophy of Right, trans, by T.M. Knox, p.4.

ترجم د. إمام ١٤١ فقره من هذا الكتاب وكذلك الملحقات وأصدرها بعنوان: «أصول فلسفة الحق»، المجلد الأول، القاهرة ١٩٨١. وسنعتمد على هذه الترجمة في هذا الفصل، وكذلك على الترجمة الانجليزية، والترجمات الأخرى في كتاب ستيس ومتياس بالنسبة للفقرات الباقية من كتاب هيغل. حول الاقتباس أعلاه، أنظر فلسفة الحق، فقرة ٢٥٨. أنظر أيضا متياس ص ٢٠، ٢١.

ويتهم بلاميناتز هيغل بأنه ضد الديمقراطية وكذلك ضد الليبرالية بطرق شتى، «ورغم أن هيغل لم يكن شموليا بالمعنى السيء لهذه الكلمة، فلا يمكن أن ننكر أنه قدم دعاوي فاسدة ومتطرفة عن الدولة». أما أعنف نقد فقد عبّرعنه بوبر الذي لم يقتصر على مهاجمة أفلاطون وماركس فقط بدعوى إنكار حقوق الفرد، وإنما خصص جانبا هاما من الجزء الثاني من كتابه الرئيس «المجتمع المفتوح وأعداؤه» ليتهم هيغل أيضا بالشمولية وأنه الحلقة المفقودة بين أفلاطون وبين أصحاب الاتجاهات الاستبدادية في أواخر القرن التاسع عشر. كما اتهمه أيضا بالتملق، وأنه بإصداره «أصول فلسفة الحق» كان يستهدف خدمة سيده فريدريك وليام ملك بروسيا. وقد دفعه حماسه الزائد للمذهب الفردي ليس فقط لمهاجمة هيغل، وإنما أيضا نقد مفكر قد يكون متأثرا به. يكمن خلف هذا التحامل اعترافه الصريح بأنه متحيز في نظرته التاريخية، وأنه متمسك بصحة اتهامه لهيغل. جاء ذلك في معرض نقده لأحد كبار المتخصصين في الدراسات اليونانية القديمة (E. Meyer) لمجرد تأثره ببعض التوجهات الهيغلية دون وعي منه على حد قول بوبر.[٢١]

خلافا للفلاسفة الثلاثة السابقين الذين ركزوا على المنظور الفلسفي في نقدهم لهيغل حول هذه القضية، فإن كتابات ساباين تُعتبر أعمق نقد من المنظور السياسي لما يعتبره رفضا للمذهب الفردي، وتجاوزا لحقوق الفرد، وفرضا لقيم الجماعة عليه. وسنحلل موقف ساباين بإيجاز وبقدر الإمكان وإن لم يكن هذا سهلا لأنه لم يفرد دراسة متكاملة لذلك وإنما تناثرت تعليقاته ونقده في التصنيفات الفرعية التسعة التي تناول من خلالها فلسفة هيغل السياسية ومنهجه. لا يقلل هذا بحال من الأهمية الكبيرة لدراسته خاصة إذا أخذنا في الاعتبار تأثيره بقدر ما على الجيل الأحدث من الفلاسفة السياسيين في الغرب، والأنجلو ساكسون منهم بصفة خاصة، مثل ميللر وسيدنتوب ورايان .

من وجهة نظر سابين، إتجه هيغل مثل كثيرمن الفلاسفة الألمان من بعده إلى المعارضة التامة للمذهب الفردي الذي تدعّم بعد الثورة الفرنسية باعتباره تمجيدا خادعا للأنانية والنزوة لدى الفرد، وتكريسا لحكم الأغنياء في المجتمع. أما ميللر وسيد نتوب فقد أشارا (في مقدمة كتابهما «طبيعة النظرية السياسية» المُهدى إلى ذكرى بلاميناتز) إلى أن كتابات كل من روسو وهيغل وماركس قد تضمنت بصورة ما فكرة أن طبيعة الإنسان تتشكل بوساطة علاقاته الاجتماعية ، بينما

٢١- K. Popper: The Open Society and Its Enemies, Vol.1, the Spell of Plato, p.297.
محمد محمود ربيع، «مفهوم التغير الاجتماعي في الفلسفة السياسية لكارل بوبر». في: مجلة العلوم الاجتماعية، ص١٦١ ومابعدها.

تتشكل هذه العلاقات بدورها - بل وتتكون جزئيا - بمعتقدات أو آراء الناس في أنفسهم. من جهة أخرى، لاحظ رايان أن ما نعتبره إنجازات فردية، وآمال فردية، حتى وتعاسات فردية لا يمكن أن تحدث إلا في إطار اجتماعي، وأن الثناء قد وُجِّه إلى هيغل لكشفه ذلك. كما نال روسو الثناء أيضا لإدراكه إلى أي مدى بلغت درجة ارتباط علاقاتنا بالمجتمع.(٢٢)

ويقدم سابايين تفسيره الخاص لموقف هيغل من انعكاسات الثورة الفرنسية على دور كل من الفرد والدولة القومية. فهو يرى أن هيغل قد توصل أثناء بحثه عن الأساس الفلسفي للمذهب الفردي في عصر الثورة إلى أن قصور الدراسات الاجتماعية في القرن الثامن عشر كان يرجع إلى اقتصارها على منطق الفهم التحليلي الذي يَعيبُه تقسيم الكليات العضوية الحية مثل المجتمع إلى أجزاء منفصلة هي الذرات البشرية التي يتكون منها مما أدى إلى العجز عن رؤيته خلاقا وفي طريق النمو المستمر، كما أدى إلى سطحية الفهم التاريخي التي غذّت بدورها الوهم بإمكان الناس إعادة بناء المجتمع وفق إراداتهم ونزواتهم. لكن ما هي الأداة التي يُناط بها إعادة البناء القومي بعد التدمير الواسع للنظم والبنى الدستورية الذي نتج عن الثورة الفرنسية؟ لا تدل كتابات هيغل على اقتناعه بأن المؤسسات أو المبادىء التي تقوم على حقوق الانسان سوف تلعب هذا الدور، وهذا يكشف في رأي سابايين موقفه من الثورة ومن المذهب الفردي الذي قامت عليه فلسفتها السياسية. إن القوى التي ستلعب هذا الدور، أي التي ستعمل على إعادة الاستقرار، هي القوى الخلاقة للأمة، كما أن الدولة القومية وليس الفرد هي التي تمثل في فلسفة هيغل للتاريخ وحدة التحليل الأهم.(٢٣)

هذا ويمكن فهم المغزى العميق للتطورات اللاحقة التي طرأت على الفلسفة السياسية بدراسة التيارين اللذين شرحهما سابايين أعلاه. لقد تخلى هيغل عن فلسفة الحقوق الطبيعية ووضع نظرية بديلة للدولة تستجيب لظروف ألمانيا السياسية وذلك خلافا لفلسفة الحقوق التي كانت ملائمة بدورها للتجربة السياسية في كل من انجلترا وفرنسا. لتوضيح ذلك، يلاحظ أن خلفية وظروف الدولتين جعلت من المطالبة بالحقوق والحريات ضرورة لحماية الأقليات الدينية والسياسية بعد الثورة البروتستانتية من جهة، ولمواجهة السلطة المركزية القوية للملك من جهة أخرى، علاوة على متطلبات التطور الاقتصادي السريع وخاصة تنظير وتقنين حق الملكية الفردية على نحو ما أشرنا عند دراسة هذا الموضوع في الفلسفة السياسية لجون لوك. أما ألمانيا فلم تكن قد

٢٢- Sabine, p. 635. Miller, Siedentop. "Introduction", The Nature of Political Theory, p.12. Alan Ryan, "Hobbes, Toleration, and the Inner Life", p.197.

٢٣- Sabine, pp. 627, 622, 635, 654.

حققت بعد وحدتها القومية، وكان اقتصادها متخلفا، كما لم تكن بها سلطة مركزية قوية وإنما سادتها صراعات حادة بين الإقطاعيات.

يتلخص موقف سابـاين من هذه القضيـة إذن في أن الخلفيـات في أوروبـا كانت متبـاينـة والقضـايـا مختلفـة، وأن أطـراف المعـادلـة أو الصـراع في ألمـانيا لم تكن قد تبلورت بعد. ونظرا لأن انجلترا وفـرنسـا سبقتـا دول أوروبـا سيـاسيا واقتصاديا، وأن ألمانيا لم تكن الوحيدة التي تعاني مـن التخلف، فإن نقـد هيغـل للمـذهب الفـردي الـذي استقـر في الدولتين لم يكن يعكس فقط تجربة ألمـانيـا، وإنـما كان تعبيرا عن تحول أوروبي سياسي وعقلاني بعيدا عن فلسفة قانون الطبيعـة التي سادت منـذ القـرن السابع عشر وذوت في القرن التاسع عشر مُخلية مكان الصدارة للفلسفة الألمانية وهـو ما ظهـر واضحـا في ذلـك القـرن. هكـذا تبـدو أهميـة فلسفة هيغل في بلورة النزعات المضادة لليبرالية الكامنة في الاتجاه القومي الصاعد، وإعادة تقويم المذهب الفردي الذي كانت الليبرالية تتبناه آنئذ.

نسـترشـد بالمنهـج المستخـدم في دراستنـا في تحليـل موقف هيغـل وآراء سابـاين. لقد كانت الحقـوق والحـريـات الفـرديـة هي محور الـتركيز في الفلسفة السياسية الليبرالية. وابتداء من لوك، ظهـرت بصـورة أو بأخـرى كتـابـات تدعـو إلى سلطـة سيـاسية مقيدة نوعيا وإجرائيا لحماية حقوق وحـريـات الفـرد، وأن يكون أساس ومشروعية هذه السلطة رضا المحكومين، كما هيمنت فكرة أن المجتمع والدولة ما وجدا إلا للحفاظ على مصالح الفرد، وأن وجودهما يتوقف على الرضا الفردي. كانت هذه هي التـداعيـات التي لا يمكن تجنبهـا لثـورتي ١٦٤٠، ١٦٨٨ في انجلترا، والثـورة الفرنسية لعام ١٧٨٩ والتي أدت كلها إلى صبغ المنطلق القومي في غرب أوروبا بالصبغة الفردية.

بالمقابل، كانت الدولة هي محور التركيز لدى هيغل والفلسفة الألمانية، والمقصود هي الدولة القومية بالذات بصفتها أكبر إنجاز للثورة الفرنسية في رأيه. لهذا فسّر عملية التطور السياسي بأنها إضفاء للصفة القومية على الحكم الملكي، وأن ذروة هذا التطور هي ظهور الدولة واقتناع مواطنيها بأنها أعلى من المجتمع المدني. وحول الناحية التنظيمية ودور الأفراد، اعتبر أن مؤسسات المجتمـع المدني أجهزة للأمة تندرج في سلطة عامة تتناسب مع منزلتها الأخلاقية، وأن أسمى حاجات البشر هي المشاركة كأداة لتحقيق أهداف أنبل من مجرد إشباع الحاجات والمصالح الخاصة.

لكن لم تكن هذه التوجهات فقط هي التي باعدت بين المنطلق القومي في ألمانيا وبين الطابع الفردي، وإنما كان لنقده التفصيلي للفردية دورا أيضا في ذلك ويمكن تلخيصه فيما يلي: -

- الفردية متماثلة مع الإقليمية والأنانية الضيقة اللتان أعاقتا إنشاء دولة ألمانية قومية حديثة.

- الفـرديـة متطـابقـة مع المـذهـب اليعقوبي الذي ظهر أثناء الثورة الفرنسية وما اقترن به من عنف وإرهاب وتعصب وإلحاد.[٢٤]
- الفردية مسؤولة عن تزييف طبيعة الفرد لأن روحانيته وعقلانيته هما من خلق الحياة الاجتماعية .
- الفـرديـة مسؤولـة أيضا عن تزييف طبيعة المجتمع لأنها تعتبر المؤسسات الاجتماعية عرضية ولا تكـترث بالتنميـة الأخـلاقيـة والروحية للشخصية ، كما تعتبر تلك المؤسسات مجرد أدوات نفعية ابتُدعت لإشباع النزوات الفردية غير العقلانية .

وقـد دفعت هذه المفـاهيم هيغـل إلى إدانة الثورة الفرنسية أيضا وليس المذهب الفردي فقط لأنها أدت إلى مساواة عامة بين الناس ومساواة سياسية مجردة هبطت بعلاقاتهم بالدولة إلى مستوى المصـالـح الشخصيـة . كما هبطت بمؤسسـات المجتمـع والدولة إلى مجرد أجهزة لمذهب المنفعة كما سبقت الإشارة، بينما كانت المساواة التي يدافع عنها هو نفسه ذات بعد أخلاقي .

يوجه سابابن نقدا آخر إلى هيغل هو ربطه حرية الفرد بالجماعة مستدلاً على ذلك بنظرته إلى الحرية كظاهرة إجتماعية ، ومكانة تضفي على الفرد عن طريق المؤسسات القانونية والأخلاقية التي يدعمهـا المجتمـع ، أكثـر منهـا صفـة يملكها الفرد، وهذا نقد يذكرنا بنفس الحجة التي استخدمها جاك ماريتان وأشرنا إليها في هذا البند. ولعلنا نلمس الحساسية لدى ناقدي هيغل من وجود أوجه شبـه بين بعض آرائـه وآراء الفـلاسفـة اليـونـانيـين وخاصة أفلاطون الذي كثيرا ما تعرض للاتهام بالشمـوليـة . فالحـريـة عنـد هيغـل ، يقول سابابن ، تنحصر في تعديل الميل والقدرة الفردية بحيث يتفقان مع أداء العمل الذي له أهمية من وجهة نظر المجتمع . يترتب على هذا أن الحرية لا تكون قرينـة الإرادة الـذاتيـة أو اتبـاع الميول الشخصية ، وأن الأساس الذي تقوم عليه نظريته في المواطنة الحرة هي الوظائف الاجتماعية وليس الحقوق الشخصية شأنه في ذلك شأن أفلاطون وأرسطو. لقد أصبح من الممكن ـ بفضل تطور الأخلاقيات المسيحية والمواطنة في الدولة الحديثة ـ عمل تركيب بين الحق الشخصي والـواجب العـام ، وهـو تطـور كان من الصعب تحقيقـه في المجتمعـات العبـوديـة القديمة . فكل البشر أحرار في الدولة الحديثة ، ويستطيعون من خلال خدمتها تحقيق أعلى قدر من تحقيق الذات . يفسر سابابن ذلك بأن الفرد عند هيغل لا يحصل على الحرية ويحقق منزلة أدبية إلا إذا نذر نفسـه لخدمـة الـدولـة ، ومن ثم تحل «الحرية الحقيقية» للمواطنة محل الحرية السلبية للإرادة

٢٤ـ حول علاقة العقد الاجتماعي لروسو بأهداف وإنجازات الثورة الفرنسية، وكيف ربط هيغل بينه وبين اليعقوبية، والفرق بين هذا الموقف وموقف ماركس، أنظر:
Robert Wolker, “Rousseau and Marx”, in: Miller and Siedentop, pp. 225, 226.

الخاصة . ويصل النقد ذروته باتهام هيغل بعدم وجود ارتباط فكري واضح بين التفوق الميتافيزيقي المنسوب إلى الدولة وبين الوظائف السياسية لحكومة فعلية مما ترتب عليه عدم تضمين نظريته شيئا محددا فيما يتعلق بالحريات المدنية والسياسية . «لهذا تضافر التمجيد المثالي للدولة والتقدير الأخلاقي المتدني للمجتمع المدني ليجعلا تسلّط الدولة ودكتاتوريتها أمرا لا يمكن تجنبه» .[٢٥]

إستعرضنا فيما سبق أهم أوجه النقد التي وُجّهت إلى هيغل حول حقوق الفرد والسلطة من جانب ماريتان وبلاميناتز وبوبر وساباين بصفتهم من الرموز الهامة للموقف التقليدي من هذه القضية . ثم نتناول فيما يلي بعض حجج الموقف الثاني كما عرضها هاكر وكذلك ميشيل متياس في كتابه الجديد الذي أشرنا إليه في بداية هذا البند ثانيا . قدم هاكر تحليلا يغلب عليه طابع المقارنة وليس النقد الشديد الذي ظهر في بعض كتابات أصحاب الموقف الأول . وقد ركز في تحليله للأبعاد الجديدة التي أضافها هيغل للفلسفة السياسية على السمة غير الفردية في دراسته لمواضيع مثل الحرية والمساواة . حول الحرية ، يلاحظ أن الفرد لدى لوك وبنتام عاقل بما يكفي للسعي لتحقيق حريته . بينما عقلانية الفرد محدودة لدى روسو وبيرك ـ وهما اللذان تأثر بهما هيغل ـ لذلك اعتبر أنه في حاجة إلى الاعتماد على الدولة للحد من عواطفه . تداعيا من ذلك ، ذهب هيغل إلى أن المجتمع والدولة هما اللذان تتحقق فيهما الحرية . ولهذا اهتم بالمؤسسات التي يستطيع الناس من خلالها إدراك أفضل ما يتمتعون به من إمكانيات . وحول العلاقة بين الحرية والمساواة ، يشير هيغل إلى أن الحرية كفكرة قد تكون بدايتها قد ظهرت لدى اليونان والرومان ولكن مجتمعاتهما لا يمكن اعتبارهما من المجتمعات الحرة . خلافا للمذهب الفردي ، إعتبر هيغل أن الحرية تصبح هدفا ذا معنى إذا شارك فيها كل البشر وليس فقط القلة المحظوظة كما كان الحال أيام اليونان والرومان . بالتالي فإن المجتمع الذي يكون فيه البعض فقط أحرارا ليس نموذجا يحتذى به ، وهذه هي تعاليم المسيحية التي تبشر بأن كل البشر أمام الرب سواء . يزيد هيغل على ذلك نغمة من التفاؤل ترى باستحالة العودة إلى مفهوم ضيق للحرية لأن حتمية الجدل تؤكد أنها ستصبح شاملة .[٢٦]

إستهل متياس رده على الناقدين (وخاصة ماريتان وبوبر وبلاميناتز) بتجديد الركيزتين اللتين بني عليهما إعادة تفسيره وهما أن أساس الدولة عند هيغل هو القانون ، وأن غاية الدولة هي الحرية لمواطنيها ، أي أنها لا تكتسب صفة الدولة إلا بمعاملة كل مواطن على أنه شخص وغاية في ذاته . ولتوضيح مدى اهتمام هيغل بالبيئة التي يستطيع فيها عضو المجتمع تحقيق فرديته الإنسانية أو

---

٢٥. Sabine, pp. 655-658.

٢٦. Hacker, pp. 446, 433.

حريته، تساءل: كيف يمكن أن يساعد الدستور على نمو الشخصية الخيِّرة التي تستطيع تحديد مصيرها؟ ثم يشير إلى اقتباس هيغل لرد أحد الفلاسفة الفيثاغوريين عندما سأله أحد الآباء عن أفضل طريقة لتربية ابنه تربية أخلاقية فقال: «إجعل منه مواطنا في دولة ذات قوانين صالحة». فهيغل في رأيه لم يهتم بتنظير دولة خيالية (يوتوبيا)، وإنما اهتم باكتشاف المبادىء الأساسية التي تتفق مع العقل والأخلاق والممارسة. يلي ذلك أهمية معرفة شروط تحقيق الخير الأسمى للإنسان وهو حريته في تحديد قِيَمِه دون تدخل من الدولة.

وانطلاقا من الركيزة الأولى، يرفض متياس تهمة طغيان سلطات الدولة في كتابات هيغل لأن المبدأ الأساسي عنده هو القانون وحكومة القانون. كما أن القانون موجود فعلا بوجود الدستور الذي يحدد تنظيم المجتمع، ونوع المؤسسات التي تساعد المواطن على تنمية شخصيته. وتدعيما لهذه الحجة، يستشهد بمقولة لهيغل يُدين فيها الاستبداد واتخاذ القوة كأساس لمشروعية السلطة السياسية في الدولة.

> **« الاستبداد يعني أية حالة يغيب فيها القانون، وحيث تعتبر الإرادة الجزئية . . . سواء أكانت إرادة الملك أو جماعة من الغوغاء، قانونا، أو على الأصح تحل محل القانون»**. [٢٧]

ولما كانت السيادة تتمثل وفقا للدستور في السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والملك وهي سلطات غير مستقلة عن بعضها البعض وإنما يقوم بينها اعتماد متبادل، ولما كان الملك هو رمز الوحدة الفعلية لهذه السلطات، تعين إثبات أن هذا المفهوم الهيغلي لن يؤدي إلى إلغاء دور القانون أو المؤسسات خاصة وأن توقيع الملك ضروري لتنفيذ أي قرار. وتوضح كتابات هيغل أن قرار الملك يكتسب المشروعية بقدر تطابقه مع نصوص الدستور وتعبيره عن الروح الجوهرية للقانون وانسجامه مع المصلحة العامة التي تحددها المؤسسات وليس الهوى والتعسف أو المصلحة الخاصة لجماعة أو سلطة ما.

> **« الملك في الواقع ملتزم بالمضمون العيني لنصيحة وزرائه ومستشاريه، وحين يقدم الدستور فإنه في الواقع لا يكون له عمل في الأغلب الأعم، سوى أن يوقع باسمه». «ينتمي الجانب الموضوعي، في النظام الملكي المنظم تنظيما جيدا، إلى القانون وحده، أي أن دور الملك لا يعدو أن يكون مجرد منح القانون الصفة الذاتية (أنا أريد)»**. [٢٨]

٢٧- أصول فلسفة الحق، فقرة ٢٧٨.

٢٨- المصدر السابق، ملحق الفقرة ٢٧٩، ٢٨٠.

وانطلاقا من الركيزة الثانية ، يرفض متياس تهمة الشمولية الموجهة إلى هيغل لأن الحكومات ليست هي التي تشكل شخصية المواطن وتفرض عليه قيما معينة ، كما أن الدستور العقلاني للدولة كما شرحه كان ضمانة هامة لتمكين الفرد من بناء شخصيته المستقلة رغم الخلفية المتشابكة من المؤسسات السياسية والاجتماعية التي يعيش في ظلها . إن عقلانية الدستور التي هي لب هذه المناقشة تصبح واقعا فعليا في حياة المواطنين إذا توافرت فيه ثلاثة شروط فسّر بها متياس كلام هيغل وهي : تجسيد إرادة الشعب والتعبير عنها ، تعزيز حرية المواطنين ، ضمان الوحدة والانسجام بين سلطات الدولة ومؤسساتها المختلفة .[٢٩] لمزيد من التفصيل نقتبس ما يلي من هيغل :

١ - إذا كان الدستور يُعبّر بصورة كيفية حية عن إرادة الشعب وقيمه وأفكاره فإنه يكون عقلانيا وذو طابع أخلاقي ، وتكون الدولة هي الواقع الفعلي للفكرة الأخلاقية .

٢ - يكون الدستور عقلانيا إذا عبّر عن أسمى غاية للإنسان وهي الحرية .

« إن غاية العقل المطلق أن تتحقق الحرية بالفعل » . والعقلانية على نحو مجرد تقوم على الوحدة التامة الكاملة بين الكلي والفردي ، وتعتمد ، من حيث مضمونها ، على وحدة الحرية الموضوعية (أي حرية الإرادة الكلية أو الجوهرية) والحرية الذاتية (أي حرية كل فرد في المعرفة وفي السعي لغايات جزئية) . كما أن العقلانية ، من حيث صورتها ، تحدد ذاتها بواسطة القوانين والمبادىء التي هي أفكار ومن ثم كلية .[٣٠]

بعبارة أوضح ، فإن الإنسان فرد يميز نفسه بأفكار وقيم وسمات شخصية معينة ، وهو كعضو في دولة يسعى إلى تحقيق الكلي أي يعلم أن حريته الحقيقية تتجسد من خلال الكلي أو الدستور وكذلك القوانين التي تعبر عن إرادته الكلية .

« غير أن هذه القوانين ، وهذه المؤسسات . . . ليست شيئا غريبا عن الذات ، بل ، على العكس ، فإن روح الذات تشهد عليها بوصفها ماهيتها أعني الماهية التي تشعر فيها الذات بذاتيتها ، والتي تعيش فيها كما تعيش في عنصرها الخاص الذي لا تنفصل عنه » .[٣١]

٣ - يكون الدستور عقلانيا إذا حافظ على هوية كل سلطة في الدولة على حدة مع تعاونها جميعا وعملها في وحدة متناسقة لتحقيق إرادة الشعب أي بجعلها فعلية ، وبالتالي يكون الشعب

٢٩- متياس، ص ٤٤ - ٤٩ .

٣٠- أصول فلسفة الحق، فقرة ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ملحق ٢٥٨ .

٣١- المصدر السابق، فقره ١٤٧ .

حرا. وقد استخلص هيغل رأيه هذا من التجربة المريرة التي مرت بها الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ عندما تنازعت السلطتان التشريعية والتنفيذية صلاحيات بعضهما البعض، وعلق على ذلك بأنه من الغباء في هذه الحالات أن نتحدث عن الحاجة الأخلاقية للانسجام أو التناغم.

« لابد إذن لسلطات الدولة أن تتميز بالتأكيد . . . إن هذه السلطات لابد أن تتمايز كلحظات من الفكرة الشاملة فحسب. ولو حدث أنها استقلت كل واحدة منها عن الأخرى لكان من الواضح أن الوحدتين المستقلتين لا يمكن أن تشكلا اتحادا واحدا، بل لابد أن ينشأ صراع ونزاع بينهما. [٣٢]

يتبقى في هذا النقاش ثغرة تتمثل في كيفية التطبيق الفعلي للمعيار العقلي في حياة الأمة. يستشهد متياس في هذا الصدد بآراء هيغل وخاصة رأيه بأن الإنسان روح Mind وليس موضوعا طبيعيا يمكن امتلاكه كالأشياء الأخرى. إن صفة الإنسان كروح تجعل منه حرا بالأساس وليس عبدا. أي أنه كشخص، وكموجود عاقل، يتعين على الدولة معاملته كغاية وليس كوسيلة وهو ما كان هيغل يدافع عنه إذ طالب باعتراف الدولة واحترامها لحقوق الفرد في الملكية والضمير والإيمان الديني بغض النظر عن عقيدته الدينية والقومية. [٣٣]

يرتبط حق الملكية بالشخصية وبحرية الفرد ارتباط وثيقا، كما أن احترام الدولة للضمير نابع من التعريف الذي ذهب إليه من أنه الاسم المطلق للوعي الذاتي، وأن الضمير الحق هو استعداد الإرادة بصورة عقلية أن تفعل ما هو خير بطريقة موضوعية وعلى نحو مطلق أخذا في الاعتبار بأن المواطن كفرد مسؤول هو القادر على تحقيق هذه الغاية. بالنسبة للعقيدة، يرى هيغل ضرورة احترام الدولة للخيارات الدينية للأفراد وعدم التدخل فيها ليس فقط لما يتمتع به الفرد في منظومته من اعتراف على نحو ما ذكرنا حتى الآن، وإنما لسبب آخر يكشف عنه هيغل صراحة وهو علاقة الدين بالدولة كعنصر مكمل لها من جهة وكحافز على الوحدة بين البشر من جهة أخرى، وكلها اعتبارات هامة في مخططه للدولة القومية. ويدلل متياس بهذه الحقوق الثلاثة على اهتمام هيغل بحماية فردية المواطن وشخصيته كمتطلبات لعقلانية الدولة ولدستورها الذي يحترم القيمة الفردية العليا للبشر على الصعيدين المفاهيمي والعملي.

« تتضمن الشخصية ، أساسا ، الأهلية لممارسة الحقوق، وتشكل مفهوما

٣٢- المصدر السابق، ملحق الفقرة ٢٧٢.

٣٣- متياس، ص ٥٢ - ٥٤.

وأساسا (هو نفسه مجرد) لنسق الحق المجرد، وبالتالي أساس الحق الصوري. ومن ثم فان الحق هو: (كن شخصا، واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصا)». «يعد الإنسان إنسانا بفضل إنسانيته وحدها لا بسبب أنه يهودي أو كاثوليكي، أو بروتستانتي، أو ألماني، أو إيطالي . . . » «فللإنسان حق مطلق في أن يستحوذ على كل ما هو شيء». «الملكية من زاوية الحرية، هي أول تجسيد للحرية وبالتالي فهي في ذاتها غاية جوهرية». «الضمير على هذا النحو من حيث وحدة المعرفة الذاتية مع ما هو مطلق هو شيء مقدس قد يكون من التدنيس عصيانه». «فما دام الدين هو العنصر المتكامل والمتمم للدولة، وهو الذي يغرس الإحساس بالوحدة في أعماق نفوس البشر، فإن الدولة في استطاعتها أن تطلب من جميع المواطنين الانضمام للكنيسة ـ أية كنيسة مهما يكن نوعها ـ لأنه ما دام مضمون إيمان المرء يعتمد على أفكاره الخاصة، فإن الدولة لا تستطيع أن تتدخل فيه». (٣٤)

لا يقتصر الاعتراف بالحقوق الفردية للإنسان على ما سبق، وإنما يتعدى ذلك في كتابات هيغل إلى ضمانات أخرى للفرد يستطيع من خلالها أن يجعل من نفسه عاملا يعتد به في الممارسة السياسية للدولة وخاصة عند وضع القانون أو تعديله أو تطبيقه. قد يتم ذلك بصورة مباشرة تتمثل في حق الفرد في التعبير بطريقة علنية عن رأيه الخاص في شؤون الدولة، أو بصورة غير مباشرة عن طريق ممثليه الذين ينتخبهم لمجالس المقاطعات أو الطبقات أو الفئات. (٣٥) وتضمن كلا الطريقتين مشاركة الفرد الفعلية في شؤون الدولة التشريعية والتنفيذية، وجعل سلطتها الحقيقية مستمدة من إرادة الشعب. وتبدو صورة المشاركة المباشرة في قول هيغل:

« تتمثل حرية الأفراد الذاتية الصورية في تكوينهم لآرائهم الخاصة وأحكامهم الشخصية والتعبير عنها فضلا عن توصياتهم في شؤون الدولة. وتتجلى هذه الحرية على نحو جمعي فيما نطلق عليه اسم الرأي العام». «الرأي العام هو مستودع، لا فقط للحاجات الأصلية والميول الصحيحة في الحياة العامة، بل هو أيضا مستودع لمبادىء العدل الجوهرية الأزلية أعني المضمون الحقيقي للدستور كله وللتشريع والحياة والوضع العام للدولة». (٣٦)

٣٤ـ أصول فلسفة الحق، فقرات ٣٦، ٢٠٩، ٤٤، ٤٥، ١٣٧، ٢٧٠.

٣٥ـ متياس، ص ٥٥، ٥٦، ٦٠.

٣٦ـ أصول فلسفة الحق، فقره ٣١٦، ٣١٧.

أما الصورة غير المباشرة للمشاركة فتبدو فيما يقوم به الفرد من انتخاب نواب عنه في مجالس المقاطعات أو الطبقات أو الفئات. وتتولى هذه السلطة وضع قوانين الدولة وتحديد الإجراءات اللازمة لصالح شعبها. هذا ويجب ملاحظة الوتيرة المتأنية التي ينظر بها هيغل إلى الدستور ككائن يمثل التنظيم العقلي لإرادة الشعب، وبالتالي فهو يعبر عن مدى نمو ونضج المحكومين في مرحلة ما. أي أن الدستور غير جامد بل قابل للتنقيح لملاحقة هذا التطور من خلال المشاركة المستمرة لممثلي الشعب.

«السلطة التشريعية معنية بما يأتي: أ ـ القوانين بما هي كذلك. ب ـ مضمون الأمور الداخلية الذي يؤثر في الدولة بأسرها». «لابد أن يكون الدستور . . . هو الأساس المنظم الثابت الذي يقوم عليه التشريع . . . وهكذا نجد أن الدستور موجود بمقدار ما يصير من الناحية الجوهرية ـ أعني أنه يتطور وينضج». (٣٧)

لهذا فخلافا للاتهامات المتفاوتة الشدة لهيغل بالشمولية أو تجاوز حقوق الفرد من جانب ماريتان وبلاميناتز وبوبر وساباين يبني متياس رفضه لها على أساس الحجج التالية: (٣٨)

- نظرة هيغل إلى المواطن ودوره كفرد هي «حجر الزاوية في بناء الدولة».
- تقوم مؤسسات الدولة ونشاطاتها على الدستور المعبر عن إرادة الشعب.
- تتوقف مشروعية ممارسات الدولة قانونيا واقتصاديا واجتماعيا ودينيا على مدى كفالتها لشخصية المواطن وفرديته.
- لا تستطيع الدولة صياغة أو تشكيل المواطن نظرا لعقلانية البنية التي ينمو فيها.
- لا تحدُّ الدولة من تطور القوى الطبيعية التي تشكل طبيعة المواطن بصفته موجودا يوجد كشخص حر.

هذا ولا يقلل من أهمية هذه النتائج في رأي متياس ما ذهب إليه هيغل من أن الملك هو السلطة النهائية التي تصدق على القوانين أو ترفضها، أو أن الطبقة الكلية هي التي ينبغي أن تحكم لأن هذا لايعني بأي حال تبني أية صورة من صور الحكومة الاستبدادية أو الشمولية نظرا لأن هيغل أكد في أكثر من موضع أن القانون هو السلطة الوحيدة التي ينبغي أن تحكم الدولة. كما أن الإطار

٣٧ـ المصدر السابق، فقره ٢٩٨، وملحقها.

٣٨ـ متياس، ص ٦٢، ٦٤، ١٠٤.

السياسي للدولة الذي يحمي هذا المفهوم يقوم على ثلاثة مبادىء أساسية هي :

- التركيز على أن المصلحة العامة والفعلية للبشر هي جوهر العملية التشريعية .
- التأكيد على حقهم في المشاركة في العملية التشريعية بالأسلوبين المباشر وغير المباشر المشار إليهما أعلاه .
- التأكيد على أن الملك الذي تتجسد فيه السيادة يحدد موقفه من القوانين بناء على موافقة السلطة التشريعية والمجلس الاستشاري للدولة .

تعقيبا على ما ورد بهذا البند، نلاحظ أن هاكر قد أنصف هيغل بإبراز بعض الأبعاد الجديدة التي أضافها إلى الفلسفة السياسية الغربية . كذلك قدم متياس حججا وجيهة للدفاع عن موقف هيغل من حقوق الفرد، وانتفاء أي أساس منطقي لاتهامه بالشمولية . نضيف إلى هذا أن التركيب الذي توصل إليه هيغل بعد نقده للمذهب الفردي لا يزال تركيبا فريدا ينسجم تماما مع توجهاته العامة إزاء ظروف وخلفيات الأوضاع في ألمانيا . ورغم إقرار سابايين بهذه الخلفية فإنه يتهمه بالتناقض مستشهدا على هذا بموقفين متعارضين - من وجهة نظره - يقول هيغل في أولهما : «الحكم الدستوري الحديث يخلق نوعا أسمى من الحرية الشخصية، ويحترم استقلال الفرد وحقه في تقرير المصير أكثر من أي نمط حكم سابق . . . ويتضمن هذا احتراما لحقوق الإنسان» .[٣٩]

بينما يقول في الموقف الثاني - الذي أشرنا إليه أعلاه أن أحكام الفرد الأخلاقية ما هي إلا نزوات، وأن قيمته مستمدة من وضعه في مجتمع تتولى فيه دولة قومية تحديد هدفه الأخلاقي .

نستنتج من هذا أن تسليم هيغل بحقوق الفرد غير مقبول لديه لأنه لم يأت في نفس الإطار المفاهيمي الليبرالي المتعارف عليه في غرب أوروبا، أي في إطار المذهب الفردي . بينما نرى أن الأكثر معقولية هو أن هيغل قد ابتكر صيغة جديدة للتوفيق بين حقوق الفرد من جهة، وبين رفضه للمذهب الفردي الغربي من جهة أخرى . أي أنه استطاع التوفيق بين تلك الحقوق وبين مفهومه للدولة القومية التي تحدد الهدف الأخلاقي للجماعة خلافا لأساسيات المذهب الفردي . لقد كان هذا المنطق المغاير من بين العوامل الرئيسية للتحامل على هيغل، كما يفسر أسباب عدم الالتزام بالمعايير العلمية في المعركة الفكرية ضده التي يشنها متطرفو المذهب الفردي كبوبر على سبيل المثال الذين يحملونه جانبا من المسؤولية عن تبني حركات عنصرية منحرفة كالنازية لبعض آرائه بعد تحريفها لتلائم أفكارها وممارستها غير الإنسانية .

٣٩- Sabine, p. 657.

ثالثا : الأسرة والمجتمع المدني والدولة :

يقع الجانب الأكبر من آراء هيغل السياسية وآرائه في الدولة في كتابه المسمى «أصول فلسفة الحق». يقول هيغل إن «موضوع العلم الفلسفي هو فكرة الحق، أعني الفكرة الشاملة للحق مع تحقيقها الفعلي في آن معا».

الأسـرة :

هي الشق الأول المباشر للحياة الأخلاقية، وبصفتها مؤسسة اجتماعية تعتبر حجر الزاوية الذي تقوم عليه بقية المؤسسات كالمجتمع المدني والدولة. ويطلق هيغل على الأسرة اسم الجوهر الأخلاقي بمعنى أن الفكرة الأخلاقية قد أصبحت متحققة أي متجسدة في صورة مؤسسات موضوعية. وأول لون من ألوان الوجود لهذا الجوهر سيكون مؤسسة تقوم على الوجدان وهي الأسرة، والوجدان الذي تقوم عليه الأسرة هو الحب. وتمر الأسرة من وجهة نظره بثلاث مراحل هي الزواج، وتكوين دخل، وتربية الأطفال.

المجتمع المدني :

تنتج فكرة المجتمع المدني منطقيا من تفكك الأسرة بعد اكتمال نمو الأطفال أي بعد تعليمهم وتحولهم إلى شخصيات حرة مستقلة أمام القانون وقادرة على التملك الذاتي وتأسيس أسر جديدة. بذلك يتحولون إلى شخصيات فردية كل منهم لا يعترف بغاية أخرى غير نفسه أي يصبح غاية في ذاته بعد أن كانت الأسرة غايته بصفتها غاية أعلى من الفرد. وفي الوقت الذي يَعْتبر فيه كل شخص ذاته وحدها كغاية، فإنه يعامل كل الأشخاص الآخرين كوسائل لتحقيق غاياته. يترتب على هذا أن يصبح كل شخص معتمدا اعتمادا كليا على الآخرين لأنه بدونهم كوسائل لن يستطيع إشباع حاجاته، وهذا الاعتماد المتبادل المنسق بين الأشخاص المستقلين بعضهم عن بعض هو ما يسميه هيغل بالمجتمع المدني.

يمكن أن ندرك من معالجة هيغل الجدلية لموقع الفرد من كل من المجتمع المدني والدولة صورة أخرى من صور اختلافه مع مفاهيم المذهب الفردي. فالفرق الرئيسي بين ذلك المجتمع والدولة في رأيه هو أن الفرد في المجتمع المدني ينظر إلى نفسه على أنه غاية وحيدة حتى ليصبح غاية جزئية، بينما الدولة تعتبر غاية أعلى يوجد الفرد من أجلها لدرجة أن غايته تصبح كلية. يترتب

على هذا أنـه يعتـبر الفلسفـات الفـردية أنصاف حقائق لأنها لم تذهب أبعد من وجهة نظر المجتمع المـدني. ويعطي أمثلة عليهـا الفلسفـات التي تنطلق من مفـاهيم المصلحة الذاتية الذكية، وفلسفة سبنسـر الـذي ينظـر إلى الـدولـة كمجـرد أداة لتحقيق أعظم قدر من الرفاهية لكل فرد، والفلسفة الأخرى التي تتحدث عن «دعه يعمل دعه يمر». إن هذه الفلسفات لم تصل إلى الفكرة الصحيحة عن الدولة في رأيه لأن ما أطلقوا عليه ذلك الاسم ليس في الحقيقة إلا ما أسماه هو بالمجتمع المدني. أكثر من هذا فهو ينتقد هذه الفلسفات لأنها تضع الدولة والفرد في مواجهة بعضهما البعض بمعنى أنهـا تنظـر إلى الجـزئي أي الشخصي بوصفـه جزئيـا مجردا، وإلى الكلى أي الـدولـة بوصفـه كليـا مجردا، وتعتقـد أن الجـزئي والكـلي ضدان متعـارضـان تعـارضا مطلقا لا يمكن جمعهما إلا باتفاق آلي. أما الحقيقـة الجـدليـة عنـده فهي أن الكـلي والجـزئي مجرد عوامـل للفكـرة الشاملة العينية، وأنهما ليسا متضادان إلا بقدر ما يكونان متحدين. إن من الخطأ في رأيه وضع غايات ومصالح الفرد في مواجهة عدائية مع غايات ومصالح الدولة وافتراض استحالة التوفيق بينهما، لأنهما في الواقع متحدين رغم اختلافهما. إن نقد هيغل لآراء الفهم المجرد ينصب على اعتقاد أصحابه بوجود تناقض مطلق بين الكـلي والجـزئي في حين أن الطبيعـة الحقيقية للدولة لا يمكن أن يعرفها إلا العقل النظري فحسب الذي يستطيع إدراك الهوية في الاختلاف.

يرى هيغـل أن النـاس يحتـاجون إلى بعضهم البعض في المجتمع المدني، وأن سعي كل فرد لإشبـاع حاجـاتـه وتحقيق مصـالحـه يؤدي إلى اشباع حاجات الأخرين وتحقيق مصالحهم أيضا. يتمخض عن هذا حدوث اعتـماد متبـادل بين الأفـراد وتقسيم العمـل فيـما بينهم لتطـويع معطيات الطبيعة لتلائم حاجاتهم مما يؤدي إلى تكوين ثروة أو ناتج اجتماعي. يرتب هيغل على هذا نتيجة مهمـة هي أن تشعب الحـاجات البشـريـة في الريف والمدينة مع وجود الرغبة في تلبيتها يفرز تقسيما طبقيا يستجيب لهذه الضرورات ذكر منها ثلاثة تصنيفات هي:

- طبقة الفلاحين وهي تتصل اتصالا مباشرا بالطبيعة وتعيش عيشة بسيطة وتسودها روح التعاون والثقة حيث لم يدخلها الفكر بعد الذي هو لحظة الاختلاف.
- طبقـة التجـار والصنـاع وهي قليلة الاعتـماد على الطبيعـة وتعيش في المـدينة غالبا وتعتمد على عملها الخاص، ويظهر فيهامبدأ الفهم ومبدأ الفكر الذي يعتبره هيغل ممثلا للحظة الجزئية. أي تستخدم هذه الطبقة الأساليب الذكية للتعايش مع ظروف الحياة الأكثر تطورا في المدينة بما فيها من حيل وألاعيب والتواء.

- الطبقة الكلية : ويسميها هيغل كلية لأنها تستهدف تحقيق المصالح الكلية للمجتمع والدولة، وهي الطبقة الحاكمة التي تعتمد على مبدأ العقل. أي أنهم لا ينتجون أشياء مادية وإنما تكمن مهارتهم في الإدارة، ولهذا يرى إعفاءها من العمل المعتاد لإشباع الحاجات.

ويحرص هيغل على توضيح اختلاف مفهومه في هذا التقسيم مع كل من تقسيم أفلاطون والنمط الهندي التقليدي، بمعنى أنه رفض اعتبارات المولد والنسب وغيرها كمؤهلات للقيام بأعمال طبقة ما. خلافا لهذا رأى أنه وإن كانت الأمور العرضية كالمولد مثلا تلعب دورا في ذلك إلا أن القرار الأخير يجب أن يعتمد على اختيار الفرد الحر وعلى أهليته لإنجاز وظائف الطبقة التي يتطلع إليها. لقد كان هذا الموقف هو سبب نقده لترك أفلاطون مهمة تقسيم الأفراد إلى طبقات في يد الحكام، وكذلك رفضه لنظام الطبقات المغلقة Caste المعروف في الهند والذي يكرس المولد كعامل حاسم في تحديد الطبقة.

الدولة :

نستعرض فيما يلي آراء هيغل في العلاقة بين الدولة والفرد من جهة، وعلاقتها بالمجتمع المدني من جهة أخرى. تتكون الدولة عند هيغل من مركب الأسرة والمجتمع المدني. وبتتبع سياق التطور الجدلي كما شرحه نجد أن الأسرة تمثل لديه المرحلة الأولى من الفكرة الشاملة ويسميها المرحلة الكلية التي تخلو من التمايز. رغم ذلك فإنها حبلى بالمجتمع المدني أي مرحلة الجزئية التي لا تحدث إلا عند تفكك الأسرة وتحول أعضائها إلى أشخاص مستقلين. معنى ذلك أنه بظهور المجتمع المدني تنشطر مرحلتا الكلية والجزئية ويحدث التعارض والصراع بين أهداف الفرد الخاصة ومصلحته الفردية وبين غايات المجتمع ومصلحته العامة، بين المذهب الفوضوي والمذهب الاشتراكي على حد تعبيره.[٤٠]

رغم هذا التناقض في المصالح والحاجات فإن الطرفين يقتربان نحو الوحدة بحكم ما يربطهما من اعتماد متبادل فيرتبطان في الهيئة القضائية أو المحاكم، ويتم استكمال هذه العملية في الدولة التي تمثل الوحدة في الاختلاف للمبدأ الكلي والمبدأ الجزئي للمجتمع المدني ويتشكل مركب من الإثنين. بعبارة أخرى تمثل الأسرة عنصرا من عناصر الفكرة هو الكلية، ويمثل المجتمع المدني عنصرا آخر هو الجزئية، وتمثل الدولة العنصر الثالث وهو الفردية كمركب لكل من الكلية والجزئية.

٤٠- ستيس، فقرة ٦٠٦، ٦٠٨. أنظر أيضا الفقرتين في كتاب نوكس: Knox, Sections 593, 592.

ولا يرتبط هذا السياق الجدلي فقط بتحديد العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني كما سنوضح في هذا البند، وإنما أيضا بعلاقتها بالفرد وبالحرية التي عالجنا جانبا منها أعلاه. فوضع الدولة على ضوء ماذُكر أعلاه من جمعها بين الكلية والجزئية يجعل منها كيانا أو كائنا حيا يتفرع بطريقة تجعل حياة الكلي تنتشر في الأجزاء أي أن الحياة الحقيقية للأجزاء وهم الأفراد إنما توجد في حياة الكل وهو الدولة وتتحد معها في هوية واحدة. ويذهب هيغل إلى حد اعتبار الدولة اللحظة الفردية في سير الفكر وقد تموضعت (تحققت في الواقع) مع التركيز على ما هو كلي فيها لأن الكلية جوهرها. والدولة هي الكلي المتحقق بالفعل أي أنها هي نفسها مقولة الفرد وقد تحققت بالفعل وتموضعت. وتتضح أهمية هذه الآراء لديه فيما يترتب عليها من أن الدولة لا تصبح في هذه الحالة سلطة غريبة تفرض نفسها على الفرد من الخارج أو تعتدي على حريته وذلك انطلاقا من أنها هي الفرد نفسه، وفيها يحقق الفرد فرديته، وهي لهذا أسمى تجسيد للحرية.

يرفض المدافعون عن هيغل[٤١] بناء على هذا، الاتهامات الموجهة إليه بأنه كان يعتبر «كل ما هو موجود فهو حق»، وأنه بالتالي ذَنَبٌ رجعي للدولة إزاء الفرد وعدو للحرية ومعارض لأي إصلاح. أما القراءة الصحيحة لهيغل في رأيهم فهو أن تقديسه للدولة إنما يرجع إلى نظرته إليها كتجسيد حقيقي لحرية الفرد. والدولة كوجود عاقل ليست نتاجا بالصدفة لقوى الطبيعة أو لنزوة إنسانية، وإنما هي تطور ضروري مطلق وهي ليست وسيلة لأي شيء آخر وإنما هي غاية في ذاتها أعلى من الفرد. وهي لهذا تتطلب منه التضحية من أجل غاياتها العليا وهي غايات حقيقية كلية عقلية، وهذا هو الفارق الهام بين تلك الغايات وغيرها من الأهداف الذاتية الخاصة التي قد يسعى إليها بعض الحكام باسم الدولة.

حول مفهوم هيغل للعلاقة بين الدولة والمجتمع المدني يلاحظ أنها أيضا علاقة تباين واعتماد متبادل. إن الدولة عنده ليست مؤسسة تشبع الحاجات وتقدم الخدمات، إذ المسؤول عن ذلك هو المجتمع المدني الذي يقوم بتطبيق القانون وتوفير الأمن وحماية المصالح الاقتصادية.[٤٢] ورغم أن هذا المجتمع محكوم بقوانين ناتجة عن تفاعل الدوافع الأنانية، فإن الدولة تعتمد عليه في توفير وسائل تحقيق الأغراض الأخلاقية التي تجسدها فهي لهذا تعلو فوق مستوى الأوضاع الاقتصادية للمجتمع المدني، وفوق قواعد الأخلاق الشخصية التي تنظم تصرفات مواطنيه. لكل منهما إذن مستوى جدلي مميز، فمؤسسة الدولة غاية وليست وسيلة وسلطتها مطلقة، فهي المثل الأعلى العقلي

---

٤١. ستيس، فقرات ٦٠٩ - ٦١٢.

٤٢. Sabine, pp. 877, 878.

في التطور والعنصر الروحي الحقيقي في الحضارة، وبهذا فهي تستخدم المجتمع المدني لتحقيق أهدافها، لقد كانت هذه هي الأرضية التي انطلق منها ليخلع على الدولة مسميات القداسة التي دمغت معالجته للدولة بطابع خاص، فهي عنده الإرادة المقدسة والعقل بصورة[43] مطلقة، والإلوهية التي تعرف وتزيد ذاتها، والكائن الخالد والضروري للروح والخطوات الإلهية في العالم.

لقد كان المجتمع المدني في مفهومه يعبر عن أوضاع ألمانيا في عصره أي يشتمل على النقابات المهنية والشركات والقوى السياسية والطبقات الاجتماعة المحلية. وبدون هذه المؤسسات يصبح الناس مجردكتلة بشرية عديمة المغزى، ويكون الفرد مجرد ذرة بشرية حيث إن الروابط الاقتصادية والمؤسسية هي التي تجعل للشخصية معنى. فالدولة في نظره لا تتكون من مواطنين بصفتهم الفردية، كما أن الفرد لا ينال شرف المواطنة إلا من خلال تلك السلسلة الطويلة من المشاركات والارتباطات. لهذا أدان المذهب اليعقوبي خلال الثورة الفرنسية لاتخاذه من حق الاقتراع وسيلة لإقامة حكم يقوم على إرادة الشعب وهو ما يمكن أن يؤدي في نظره إلى حكم الرعاع من الناحية العملية. إن «الشعب» الذي يعني مجرد فريق من المواطنين هو ذلك «الذي لا يعرف ما يريد».[44]

ينطلق هيغل من هذه المفاهيم ليحدد موقفه الناقد للفلسفات السياسية والدساتير السابقة الإنجليزية والفرنسية وغيرها. فجميع هذه الفلسفات والدساتير لديه خاطئة لأنها تجعل من الدولة مجرد وسيلة لتحقيق غايات الفرد في حين أن الدولة على العكس من ذلك هي غاية عليا. ومن الأمثلة التي يعطيها لذلك الفلسفات القائلة إن الدولة مجرد تجمع للأفراد لتوفير الحماية المتبادلة، أو إن الدولة أنشئت لتنمية الثروة أو إنها اتفاق وعقد بين الأفراد للحد من بعض حرياتهم بشرط قبول الآخرين بنفس الشروط.

ويقسم هيغل المراحل الداخلية الثلاث للدولة كما يلي :

الدستور : وينظم البناء الداخلي للدولة، أي العلاقة الداخلية للدولة بأفرادها، أو علاقة الأفراد ببعضهم البعض.

القانون الدولي : وينظم علاقة الدولة بغيرها من الدول.

التاريخ الكلي : ويعني تطور العقل في العالم، وهو التطور الذي تصبح فيه كل دولة مجرد مرحلة.

يهمنا من هذه المراحل التصنيف الأول وهو الدستور الذي يعالج فيه هيغل التنظيم السياسي

٤٣- Knox, Section 270, note.

٤٤- Ibid., Section 301, note.

أو النظام الداخلي للحكم، وهو ينقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام تقابل الأقسام الثلاثة للفكرة الشاملة. (٤٥)

إن الدولة عنده هي الفكرة الشاملة مع تحققها العقلي ولهذا تسير مع عناصر الفكرة الثلاثة: الكلي والجزئي والفردي. ويمثل الجانب الكلي وظيفة الدولة كمصدر للقوانين أي السلطة التشريعية، ويجد الجانب الجزئي تعبيرا عنه في تطبيق القوانين على حالات جزئية خاصة وهذه هي السلطة التنفيذية، ويدمج فيها أيضا السلطة القضائية. يبقى الجانب الفردي ويتمثل في الملك الذي يتولى الحكم. ويرفض هيغل تماما فكرة الفصل بين هذه السلطات ويعتبرها وحدة واحدة يتضمن كل منها سلطة الكل بداخله لأنها لا تعمل من أجل ذاتها وإنما من أجل الكل. وهو يضرب مثلا على ذلك بالكائن الحي حيث تكون كل خلاياه على حالة الحياة شأنها في ذلك شأن كل خلية على حده، وإذا انفصلت أية واحدة من تلك فقدت صفة الحياة على الفور.

السلطة التشريعية :

وظيفتها تطوير القوانين الموجودة بما يتلاءم مع المطالب الجديدة.

السلطة التنفيذية :

تعمل في تعاون وثيق مع التشريعية ومهمتها تطبيق ما يرد بالقوانين والدستور على الحالات الفردية والمصالح الخاصة، والعناية بكل شيء جزئي في المجتمع المدني، ومن خلال تحقيق الغايات الجزئية تخدم المصلحة العامة.

الملك :

يمثل وحدة السلطتين التشريعية والتنفيذية، ويصدِّق على القوانين تصديقا مطلقا باعتبار أنها تصدر عنه (كممثل للحظة الكلية)، وهو السلطة الأخيرة في إصدار القرار التنفيذي (كممثل للحظة الجزئية) وهو الإرادة الأخيرة التي تضفي المشروعية على عمل الوزراء، من ثم فوظيفة الملك تتضمن عناصر الفكرة الثلاثة. مع ذلك فهو لا يعطي الملك سلطة مطلقة لأن الملك الحاكم لا يفعل ما يشاء وفقا لنزواته، وإنما هو مقيد بالقرارات العينية لمستشاريه، وحين يستقر الدستور، فلن يكون للملك في الغالب من عمل سوى التوقيع باسمه. (٤٦)

ولعل ما سبقت الإشارة إليه أعلاه (في آخر المجتمع المدني) حول الطبقة الكلية يوضح آراءه

---

٤٥. Ibid., Sections 276 addition, 298, 279 addition.

ستيس، فقرة ٦٢٤، ٦٢٣.

٤٦. Knox, Section 274.

بشأن العـلاقـة بين هذه السلطـات وبـين الشعب. فبينـما يستطيع الفرد ان يعبر عن وجهات نظره ويسهم في تشكيل الرأي العام عن طريق سلاح الصحافة القوي، فإن هذا الرأي العام وإن كان يقوم بتوجيه الدولة فإنه لا يستطيع أن يفرض عليها آراءه، إذ ليس من المناسب في رأيه أن يقود ذلك الـرأي العـام، أو تلك الكتلة التي لا صورة لها من الأفـراد دفـة الأمور في الدولة. لهذا فهو يرفض المبـدأ الـذي ذهب إليـه بعض الفـلاسفـة السياسيين من أن الشعب أو الناس هم خير من يعرفون مصـالحهم الخـاصـة لأنه على العكس من ذلك يرى أن الناس لا يعرفون ما يريدون. إن ما تريده الإرادة المطلقة، وما يريده العقل، هو ثمرة معرفة عملية وبصيرة نافذة ليست ملكا للشعب.[٤٧]

بناء عليه، ليس الشعب أو الجماهير - أي ذلك التجمع المحض من الأفراد - هو الذي ينبغي أن يحكم أو تكـون له السيـادة سواء في ميـدان التشـريـع أو التنفيذ، وإنما الطبقة الكلية التي تعتمد على مبدأ العقل والتي تستهدف تحقيق المصالح الكلية للمجتمع والدولة، هي المؤهلة للحكم. . هذا طبعا مع ضرورة ملاحظة ما ورد بآخر معالجتنا للمجتمع المدني من أن هيغل فتح عضوية هذه الطبقـة الكليـة لأي فرد أيـا كان أصله، فله الحق في أن يرتفع لمستواها إذا كانت شخصيته وقدراته الخاصة تؤهله لذلك.

المبحث الرابع

تقويم إسهام هيغل

إختلف الفـلاسفـة والمنـاطقـة كثيرا حول تقويم تراث هيغل ومغزاه بالنسبة للفكر الإنساني عامـة. وسيتنـاول هذا المبحث موقـع هيغـل من الفكـر السيـاسي الغـربي، والتقـويمات الإيجابية والسلبية لإسهامه.

- مع استثنـاءات قليلة، يجمـع كثـيرون على فضـل هيغل الذي أسموه بذلك «المارد» ذو «الفكر الأكثر موسوعية» في عصره. وقد أشرنا في أول المبحث السابق إلى الموقع الخاص الذي يحتله في حقل مناهج البحث، وأنه كان واحدا من العباقرة الذين قد لا يتجاوز عددهم العشرة في التاريخ

٤٧- Ibid., Section 301, addition.

الإنسـاني كله ممن يُعتـبر إسهـامهم في ذلـك الحقـل نقـاط تحول فاصلة في تطور العلوم والسلوك بفضل المناهج الجديدة التي توصلوا إليها.

- أثنى كثير من المفكرين أيضا على تطوير هيغل للفلسفة الألمانية الجديدة التي تركها كانط، ليس فقـط بنظـرتـه إلى العـالم في مجمـوعه من النواحي التاريخية والطبيعية والفكرية، وإنما أيضا وربما الأهم اعتباره أن ذلك العالم هو عملية في حالة صيرورة دائمة أي في حالة تغير وتحول ونمو، مع محاولتـه استقصـاء الـرابطـة الداخلية التي تجعل من هذه الحركة والنمو كلا مستمرا. وترجع ميزة إنجـاز هيغـل إلى أن أي عاقـل من بعده لم يعد ينظر إلى تاريخ البشرية كدوامة مجنونة من أعمال العنف عديمة المعنى أو سلسلة من الأحداث العرضية، وإنما كعملية لتطور الإنسان ذاته. لقد أصبحت مهمة العقل متابعة الخطوات الوئيدة لهذه العملية خلال كل طرقها المتعرجة واكتشاف القانون الداخلي الذي يتحكم في ظواهرها التي تبدو عرضية. وقد أثنى ماركس وإنغلز[٤٨] على هذا التطـويـر، وكـانـا يعتقـدان أن جدلـه يمكن أن يسفـر عن نتائج اجتماعية أفضل لولا موقفه المثـالي، بالمفهـوم الفلسفي وليس الأخـلاقي، الـذي أعـاق الارتفاع بإنجازه إلى أبعد من مجرد تمجيـد الأمـر الـواقع للمَلَكية البروسية. لهذا فقد انتقدا موقفه المثالي الذي تمثل أساسا في نظرته المقلوبـة إلى الأفكـار، أي بدلا من النظـر إليهـا كصـور تجريدية للأشياء والعمليات الواقعية في الحياة، توهم أن الأشياء وتطوراتها ما هي إلا الصور المتحققة أي المجسدة «للفكرة» الموجودة منذ الأزل. ترتب على هذا رفض ماركس وإنغلز لمقولته إن الروح والعقل والفكرة هي الأولى، وإن العـالم الحقيقي ما هو إلا نسخـة أو صورة من الفكـرة. وسنعـود إلى استعـراض هذا الخلاف في الفصل الخاص بماركس.

- رغم التقدير العالي الذي حصل عليه روسو من الكثيرين لإسهاماته الفلسفية وخياراته الفكرية والسيـاسيـة، نرى أن الظـروف التاريخية التي عاصرها هيغل قد أتاحت له أن يخطو خطوة أخرى إلى الأمام أبعد من روسو فيما يتعلق بقضية الفرد وهل هو إنسان أم مواطن. لقد نادى روسو بأن المجتمـع هو الأسـاس وأن فيـه فقـط توجـد الحـريـة واحـترام العهـود وضمان الفردية والمصلحة الشخصية. بالتالي فإن الأفراد يكتسبون ملكاتهم العقلية من المجتمع وبه يصبحون بشرا، ومن ثم فإن المقولة الأخلاقية الرئيسية في رأيه ليست هي الإنسان وإنما المواطن.

أما هيغل، فإن مفهومه للدولة يكشف عن اختلافه مع روسو حول هذه القضية. فالدولة عنده أرفـع منـزلـة من المجتمـع المدني لأن هذا الأخير لا يتضمن سوى مصالح شخصية، بينما الدولة

٤٨- Anti-Dühring, pp. 37, 38, 464, cf. p.42. Hacker, p.424.

قادرة على توجيه الأمة إلى تحقيق مهمتها التاريخية، وإضفاء القومية على الحكم. لهذا كانت ذروة التطور السياسي لديه هي رضا المواطنين وقبولهم بظهور الدولة كمؤسسة أعلى من المجتمع المدني. ويتمثل تجاوزه لروسو في نظرته الجدلية إلى ذلك التطور كثمرة لمستوى أعلى من تحقيق الذات على مستوى شخصي، أي شكل من المجتمع يرتقي فيه الإنسان ا لعادي إلى مرتبة أعلى من الحرية حيث سيتحقق تركيب جديد لمصالحه كإنسان وكمواطن في نفس الوقت وبنفس القدر، وليس كمواطن فقط كما ركز روسو في دراسته للقومية.

- أدت التقويمات المتطرفة لفكره ومنهجه إلى أحكام أحادية الجانب فشلت في إعطاء تقويم موضوعي لإنجازه. فقد اعتبره البعض محافظا بل ورجعيا لتشبثه الشديد بالتقاليد والمؤسسات الثابتة كركائز هامة للحضارة، خاصة وأنه قد ظهر فعلا مثل هذا الميل إلى التشبث عندما تقدم به العمر. ينسحب هذا التقويم أيضا على كتاباته السياسية التي اعتُبرت تمجيدا للمَلَكية البروسية بصفتها قمة التطور الاجتماعي، واغتفارا لما صاحبها من تعصب قومي. بالمثل، تم تصنيف هيغل تصنيفا خاطئا بسبب احتفاء التيارات الفكرية اليمينية بكتاباته لأنها وجدت فيها المنْحى الفلسفي المثالي الذي كانت تحتاج إليه في مواجهتها للتيارات اليسارية. كما اتُّهِمت فلسفته بالتشاؤم بسبب نظرتها إلى ذلك العصر بأنه القمة وبعده يبدأ السقوط، وتفسير ذلك بأنه إشارة إلى إحساس الإنسان بتمزق وعيه وشقائه.

على الجانب الآخر، اعتبر البعض أن تعاليمه يسارية تشع منها روح الثورة، وعزوا ذلك إلى إيمانه بأن التحول المحتوم لكل المؤسسات والتقاليد هو أحد حقائق الحياة التي لا يمكن تجنبها، وأن فلسفته خطرة لأنها أصبحت مصدر أقوى المذاهب المادية في العصر الحديث. غير أن التقويم الجدلي الصحيح جاء من طرف ثالث[٤٩] نتفق معه حول الطبيعة المركبة التي يتسم بها إسهام هيغل الذي كان محافظا وثوريا في وقت واحد إذ دعم التراث بقوة، ومع ذلك شرح كيف أن عصره يتجه إلى الاضمحلال. لقد كانت فلسفته واقعية تضم كل لحظات الواقع وتجعل كلا منها حقيقة فلسفية في لحظة حدوثها، وفي نفس الوقت هي فلسفة مثالية لأن الإطار الذي تعالج فيه ذلك الواقع إطار عقلي في أساسه.

- من بين أهم أوجه النقد الذي تعرض له هيغل ذلك الذي وجهه إليه بعض فلاسفة المذهب الفردي مثل ماريتان وبلاميناتز وبوبر وسابابين بحجة نزعته الشمولية وإنكاره لحقوق وحريات

٤٩- Aiken, p.77. Rosenthal, Yudin, pp. 185-186.
فؤاد زكريا، «هيغل في ميزان النقد» مصدر سابق، ص ٤، ٥.

الفرد. وقد أوضحنا أعلاه كيف أن فلاسفة آخرين، مثل تيلور وأفنيري وهاكر ومتياس وإمام، قد تولوا مهمة تنفيذ ذلك وأثبتوا عدم صحة اتهامهم له بأنه أخضع الفرد خضوعا تاما لإرادة الدولة، وأنـه بدعـوتـه إلى تقـديسهـا كان مصـدر إلهام للأيديولوجيات الشريرة مثل النازية، وأنه يمثل الحلقـة المفقـودة بين أفـلاطـون وبـين أصحـاب النزعات الاستبدادية والشمولية التي ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين.

لقد تميزت العقود الأخيرة بإصدار مؤلفات عديدة في هذا الشأن إعتمدت على تحليل آرائه واستشهدت بنصوص حرفية تؤكد على «الأهمية الأساسية لتطوير مبدأ حرية الفرد إلى أقصى حد» وأن «حقوق الفـرد لا يمكن سلبهـا» وأن «الحـريـة هي بالضبط السمة الأساسية للإرادة مثلها في ذلك مثل الثقل للأجسام»، وكذلك تأكيد إدانته بلا تحفظ للرق والحرمان من المِلكية الخاصة. فإن كان ذلك كذلـك، فما الـذي يكمن إذن خلف هذا النقـد؟ لا نقـول بأن كل ما ورد بفلسفة هيغل السيـاسيـة يمكن الـدفـاع عنـه. لكن بالنسبـة لهذا الموضوع الحيوي بالذات، نختلف مع بعض المعلقـين الـذين ينسبـون ذلـك النقـد إلى حدوث لبس من جانب منتقدي هيغل بسبب عدم فهم بعض الألفاظ. ولا تبدو هذه المبررات مقنعة لأن معظم منتقدي هيغل كانوا من الفلاسفة وليسوا من القراء الهواة، كما أن احتمال عدم فهمهم لمغزى مصطلح ما مستبعد نظرا لأن عددا كبيرا منهم كانـوا من الألمـان أو النمسـاويـين أو ممن يتقنون اللغة الألمانية كأرنولد بريشت وبوبر وبلاميناتز على سبيل المثال.

أما السبب الأقرب إلى الواقع، كما سبق أن شرحنا في تقويم إسهام روسو،[٥٠] فهو المنحى الفكـري المغـاير الذي اتبعه هيغل برفضه للمذهب الفردي وتهديده للأساس الفلسفي الذي يقوم عليه. لهذا لم تكن نظرته إلى هذا المذهب لتلق قبولا لدى أنصاره أو لدى الليبراليين بصفة عامة. فهـو الـذي اعتـبر المـذهب الفـردي تمجيدا خادعا للأنانية، وألقى المسؤولية على الفردية لتزييفها طبيعـة الفـرد الـذي يدين للحيـاة الاجتـماعية بروحانيته وعقلانيته، كما اعتبرها مسؤولة أيضا عن تزييف طبيعـة المجتمـع لأنها لا تكترث بالتنمية الأخلاقية والروحية للشخصية، وتعتبر المؤسسات الاجتماعية عرضية ومجرد أدوات نفعية ابتُدِعت لإشباع النزوات الفردية غير العقلانية. خلافا لهذا تمامـا، أوضحنـا في آخـر البند ثانيا من المبحث الثاني كيف أن هيغل قد ابتكر صيغة جديدة للتوفيق بين حقـوق الفـرد من جهـة، وبين رفضه للمذهب الفردي من جهة أخرى. لقد استطاع أن يوفق

٥٠ـ أنظر أعلاه البندين ثالثا وخامسا من المبحث الخامس في الفصل السادس عشر.

بجـدارة بين تلك الحقـوق وبين مفهومه للدولة القومية التي تحدد الهدف الأخلاقي للجماعة مناقضا بذلك أساسيات المذهب الفردي .

بهذا يتبين السبب وراء النقد الموجّه إلى هيغل بالشمولية وعدم الديمقراطية وتجاهل حقوق وحـريـات الفـرد، بينـما تتأكـد حقيقة الطابع الأيديولوجي لذلك النقد. لقد أسهم هيغل بمنهجه وفلسفته السياسية في زعزعة أسس المذهب الفردي ، فتعرض من أجل ذلك للنقد ليس فقط بسبب آرائـه ، وإنـما أيضـا بسبب جموح التيارات التي أساءت استغلال بعض تلك الآراء. لقد تعيّن على هيغل ، كما حدث لروسو من قبل ، أن يتحمل وزر الأيديولوجيات المنحرفة (كالنازية) التي انتزعت بعض أفكـارهما من سيـاقهـا الـدقيق واستغلتهـا في تبرير استبداد وشمولية نظم حكمها ، فأتاحت بذلـك فرصـة نادرة انتهـزها أنصار المذهب الفردي في تشويه موقف هيغل من الديمقراطية وحقوق وحريات الفرد .

الفصـل العشرون

جـون ستيورات مِلْ

صفحة

الفصـل العشرون

جـون ستيورات مِلْ (١٨٠٦ - ١٨٧٣)

John Stuart Mill

المبحث الأول

العوامل الذاتية والبيئية[١]

مِلْ فيلسوف سياسي وعالم اقتصاد إنجليزي وصاحب منهج للبحث. ولد في لندن وتوفي في أفينيــون. نشأ في بيئــة مواتيــة للتعليم والإبـداع فهـو أكـبر أبنـاء والـده جيمس مِلْ الفيلسـوف والاقتصـادي الانجليـزي الـذي دَرَسَ الاقتصـاد وعلم الأخلاق على يد جيريمي بنتام، وفلسفة المعرفة على يد دافيد هيوم. أثبت الصغير جون قدراته في سن مبكرة إذ تمكن من قراءة واستيعاب مؤلفـات كلاسيكيـة باللاتينية واليونانية في الثامنة من عمره، وكذلك تحصيل ثقافة تاريخية واسعة. وقد تميز جون أيضا بالدأب وكثرة العمل، ففي عام ١٨٢٠ سافر إلى فرنسا للدراسة، ولدى عودته بعـد عامـين بدأ تعلم القـانـون كما التحق بالمقـر الـرئيسي لشـركة الهند الشرقية، وشارك في الحلقة العلمية التي أنشأها بنتام، وراجع له إحدى «رسائله في الشهادة أمام القضاء» وأضاف إليها بعض الفصـول والحـواشي. بعـد ذلك، قضى جون خمسة أعوام ابتداء من ١٨٣٥ في إدارة تحرير المجلة الليبرالية للحزب الراديكالي وهي مجلة لندن ووستمنستر.

لم يتحـرر مِلْ من تأثـير الآراء المحـافظـة والتلقـين المـذهبي الجـامد لوالده إلا بعد وفاته عام ١٨٣٦ فبـدأ يعـبر عن آرائـه الخـاصـة التي تتفق مع التطورات السياسية والاقتصادية الكبيرة التي كانت البـلاد تمر بها. وتـوالت مؤلفـاتـه الهـامـة في الظهـور، فأصـدر «نسق المنطق» في جزأين عام ١٨٤٣، «مبـادىء الاقتصـاد السيـاسي» عام ١٨٤٨، فكـانـا الكتـابـين المعتمدين في الجامعات آنذاك. وقد تركزت أهم آراء مِلْ السياسية في مقالتيه المهمتين «عن الحرية» عام ١٨٥٩، «اعتبارات

١ـ معجم الفلاسفة، ص ٥٨٩، ٥٩٠.

Alan Rayan, "John Stuart Mill", in: Blackwell Enc., pp.339, 340. Sabine, pp.705 ff. Hacker, p.571. John Stuart Mill: Three Essays, On Liberty, Representative Government, The Subjection of Women, with an introduction by Richard Wollheim, Oxford University Press edn., Oxford 1975, p. viii. Referred to hereunder as: Mill: Representative Government.

حول الحكومة النيابية» عام ١٨٦١ ، ثم صدر له «مذهب المنفعة» عام ١٨٦٣ ، «أوغست كونت والوضعية» عام ١٨٦٥ . في هذا العام الأخير، انتُخب مِلْ عضوا في مجلس العموم لمدة ثلاثة أعوام فقط أثار خلالها قضية حق المرأة في الانتخاب . وفي عام ١٨٧٣ أصدر مِلْ سيرته الذاتية ، ولكنها تعرضت مؤخرا لتقويمات متفاوتة حيث أثنى عليها البعض باعتبارها إنتاجا قويا رائعا ، بينما انتقدها البعض الآخر متهما إياه بالانتقائية في اختيار الأحداث ، وأنها كانت أساسا عملا دعائيا . الخلاصة أن مِلْ نشأ في ظروف عائلية وبيئية ملائمة ساعدته على تخصيص معظم وقته للتأليف فترك وراءه مؤلفات عدة في شتى مناحي وقضايا الحياة .

وأخذا في الاعتبار بالمعايير المحافظة للبيئة في ذلك الوقت ، فقد أخذوا على مِلْ نشاطه الزائد في الدفاع عن بعض القضايا . فمثلا ، احتجزَتْهُ الشرطة لمدة أسبوعين لتوزيعه نشرات في منطقة عمالية بلندن تطالب بتحديد النسل ، كما أن مقالته عن عبودية النساء (١٨٦٩) أزعجت كثيرا من القراء المحافظين . عُرف عنه أيضا تعاطفه مع حركات استقلال أيرلندا ، ودعوته إلى حل مشكلتها الزراعية بفرض نظام للشراء الإجباري للأراضي التي يتغيب أصحابها ، كما كان متعاطفا مع الثورة الفرنسية لعام ١٨٤٨ .

وهناك أهمية خاصة للترتيب الذي صدرت به مؤلفات مِلْ المشار إليها . ففي نفس عام ١٨٤٨ الذي أصدر فيه ماركس كُتيِّبه «البيان الشيوعي» ، نشر مِلْ كتابه المهم «مبادىء الاقتصاد السياسي» . وترجع أهمية هذا المؤلف الأخير إلى سببين ، الأول هو أنّه حدد الإطار الفكري لفلسفة مِلْ السياسية التي أودعها في دراستيه التاليتين «عن الحرية» ، «الحكومة النيابية» ، والسبب الثاني هو أنه بلْور موقفه المؤيد للملكية الفردية كمؤسسة مركزية في النظام السياسي والاقتصادي الجديد وخاصة في التنقيحات التي أدخلها على الطبعات اللاحقة لهذا المؤلف ردا على انتقادات الاشتراكيين الخياليين من أمثال سان سيمون وفورييه ولوي بلان وأوين .

ويمكن ترتيب أهم مؤلفات مِلْ من الناحية السياسية فيما يلي :

- مبادىء الاقتصاد السياسي . جزآن (١٨٤٨) — Principles of Political Economy
- عن الحرية (١٨٥٩) . — On Liberty
- إعتبارات حول الحكومة النيابية (١٨٦١) . — Considerations on Representative Government
- مذهب المنفعة (١٨٦٣) . — Utilitarianism

المبحث الثاني

منهج البحث عند مِلْ

اعترف مِلْ بالأهمية العلمية لمنهج الاستنباط، كما حاول رد المنهج الاستقرائي إلى قواعد مشابهة لقواعد القياس. ولمزيد من الفهم لإسهام مِلْ في هذا الحقل، لابد من التقويم الصحيح لدور لورد ماكويلي Thomas Macaulay في هذا الشأن لأن نقده لدراسة والده جيمس مِلْ «مقال في الحكم» كان حافزا لجون ستيوارت مِلْ لبحث المنهج السليم لدراسة السياسة.(٢) لقد كان جون وأقرانه من أصحاب مذهب المنفعة لا يزالون يعتبرون المنهج الاستنباطي الأسلوب السليم للبحث في السياسة متأثرين في ذلك بكتابات بنتام وجيمس مِلْ. كان مفهومهما للمنهج الاستنباطي يقوم على أساس أن مبادىء الفلسفة السياسية والقواعد العملية للممارسة السياسية يمكن استنباطها من عدد قليل من القوانين البسيطة للطبيعة الإنسانية وهي البديهيات السيكولوجية كالبحث عن السعادة وتجنب الألم. من ثم أعلن بنتام تلك المبادىء، وبنى عليها جيمس مِلْ نظريته في الحكم. لكن ماكويلي كان يرى أن الأساس خاطىء ويتسم بضيق الأفق، وأن نظرية الطبيعة البشرية غير صحيحة لأن أفعال البشر لا تقتصر فقط على مجرد الرغبة في تحقيق السعادة.

الأكثر أهمية من الناحية المنهجية ما أثاره ماكويلي من شكوك حول إمكان تطوير نظرية ذات علاقة بالممارسة من مبادىء أولية قبلية. ولما كان متأثرا بفرانسيس بيكون فقد أوضح أن منهجه وليس منهج أتباع الراديكالية الفلسفية هو الأصْوب في التوصل إلى أحكام سياسية عامة نظرية وعملية تعتمد على ملاحظة وتسجيل الأحداث التاريخية واختبارها باستمرار عن طريق المقارنة بحقائق جديدة، وهو ما يؤدي إلى علم سياسة أرقى بكثير من النظريات العقيمة للراديكالية الفلسفية.

الجدير بالذكر أن جون ستيورات مِلْ قد اقتنع بجانب من هذا النقد واعترف في سيرته الذاتية بأن أصحاب مذهب المنفعة وإن كانوا على صواب في أساسيات نظريتهم، فإن خطأ والده، وهو من روادهم الأوائل، يكمن في الشكل وليس في المضمون. فقد سلّم بأن ما قاله والده في «مقال في الحكم» يصلح كحوار للاصلاح البرلماني وليس كأطروحة منهجية، أي أنه رغم سلامة النتائج الأساسية التي توصل إليها، فإنها لم تكن ملائمة من حيث المنهج. لهذا حاول وضع منهج يُعطي كل ذي حق حقه، أي الاعتراف بسلامة رؤى أصحاب المنفعة، مع التسليم بأوجه نقد ماكويلي.

٢- Magid, pp. 737, 738, 742. Rayan, p. 340.

كانت هذه إذن هي الظروف والدوافع التي حفزته إلى وضع كتابه «نسق المنطق» الذي دافع فيه دفاعا صلبا عن «مدرسة الاستقراء» في العلوم الطبيعية والاجتماعية، كما دافع عن السياسة والاقتصاد والاجتماع كحقول للدراسة العلمية خلافا لادعاءات من قَصَرُوا الصفة العلمية على الطبيعيات والمحسوسات، مع ملاحظة أنه عاد فقال إن كل ما يستطيع العلم اكتشافه هو الأشياء كما هي وليس كما يجب أن تكون. لقد أسمى مِلْ فلسفته بفلسفة التجربة واعتبرها موجهة ضد كل المطلقات، وحاول تقديم أساس استقرائي صرف للمنطق الاستنباطي كجزء من محاولة أكبر ضد أصحاب المذهبين الحدسي والمتعالي الذين اعتمدوا على السمة غير التجريبية للحقائق المنطقية والرياضية في تأييد الأسلوب القبلي والجمود العقائدي في مجالات الدين والأخلاق والسياسة. لهذا رفض مِلْ التفرقة بين الحقائق المنطقية والحقائق الواقعية التي كانت حجر الزاوية في تجريبية هيوم، ونادى بأن كل معرفة يجب أن تستند إلى التجربة وتختبر بها. يشرح هذا أيضا معارضته للحدسيين في كتابه «مذهب المنفعة» لأنهم ادعوا إمكان التمييز بين المبادىء الأخلاقية الصحيحة والخاطئة عن طريق البديهة، بينما ذهب هو إلى أن المبدأ الأخلاقي الأساسي يمكن معرفته بالتجربة.

ومن الجلي أن مِلْ قد استفاد من دراسة بيكون للطرق الاستقرائية التي حددها هذا بصفة مبدئية في ثلاث طرق هي قائمة الحضور، وقائمة الغياب، وقائمة التدرج. لكن مِلْ أضاف إلى الثلاثة طريقة رابعة وأطلق عليها كلها أسماء جديدة هي طريقة الاتفاق، وطريقة الاختلاف، وطريقة التغير النسبي، وطريقة البواقي، مع ملاحظة أن هذه الأخيرة لا تعتبر طريقة استقرائية كاملة لأنها لا تستخدم في وضع الفروض أو التحقق من صحتها.[٣] هذا وتشترك الطرق الثلاث الأولى في اعتمادها على المقارنة بين مختلف الظروف التي تترافق أو تحدث قبل الظاهرة محل البحث. حينئذ يمكن تحقيق غرضين، فقد تستخدم تلك الطرق في الكشف عن القانون أو العلاقات التي تربط بين ظاهرتين أو أكثر، أو قد تستخدم في التحقق من صحة أحد الفروض[٤]

٣ ـ محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، ط ٦، القاهرة ١٩٧٠، ص ٢٠١ ـ ٢٠٥.

٤ ـ Mill: System of Logic, Book III, Ch. IX, p.6.

المبحث الثالث

المفاهيم السياسية الرئيسية عند مِلْ

يتناول هذا المبحث بالتحليل مفاهيم مِلْ الأربعة التالية :

أولا : مذهب المنفعة .

ثانيا : الإقتصاد الليبرالي .

ثالثا : الحريـة .

رابعا : الحكومة النيابية .

استعرضنا في المبحث الثاني من الفصل الثامن عشر الخلفية الفكرية التي نشأ في ظلها كبار مفكري الليبرالية، والمرحلتين الأساسيتين اللتين مرت بهما هذه الأيديولوجية . وسنذكر بإيجاز أهم مكونات المرحلة الأولى المسماة بالراديكالية الفلسفية لأهميتها سواء بالنسبة لليبرالية نفسها أو بالنسبة لمذهب المنفعة . تتلخص المكونات الأربعة للراديكالية الفلسفية فيما يلي :(٥)

١ - مذهب المنفعة وهو أهمها لأنه يمثل الأساس الفلسفي للمكونات الثلاثة الأخرى، وترجع جذوره إلى النزعة الفردية منذ هوبز. يرى أصحاب هذا المذهب أنه من البديهي أن يسعى كل الأفراد إلى تحقيق أقصى ما يمكن تحقيقه من سعادة، وأن يكون هدف الحكومة هو تحقيق أعظم سعادة لأكبر عدد . وقد اتسمت النفعية عموما بمعارضة التقاليد وفلسفات قانون الطبيعة والحقوق الطبيعية، وضمنيا كانت تنتقد العقيدة الدينية .

٢ - فقه بنتام وفيه نقد قاس للقانون العام الذي اتهمه بنتام بالتناقض وصعوبة الفهم وأن قواعده تقليدية متعسفة .

٣ - مبادىء الاقتصاد السياسي التي كانت تتلخص في شعار «دعه يعمل، دعه يمر»، وهذه كانت متعارضة مع مذهب الحماية، وتنتقد الأسس الاقتصادية التي كانت تقوم عليها سلطة الطبقة الأرستقراطية . ويفسر هذا ما كان يقوم به الراديكاليون الفلاسفة من تحريض مستمر ضد قوانين حماية القمح .

٤ - التفسير العقلاني للديمقراطية وهو أوضح مكون للراديكالية . وقد أورد بنتام هذا التفسير في

٥ - See Joseph Hamburger, "Philosophic Radicalism", in: Blackwell Enc., pp. 369-372. See also his book, Hamburger: Intellectuals in Politics, John Stuart Mill and the Philosophic Radicals, New Haven and London 1965.

«خطة للإصلاح البرلماني» (١٨١٧)، وذكره جيمس مِلْ في «مقالة عن الحكم» (١٨٢٠) التي وصفها ابنه جون ستيوارت مِلْ فيها بعد بأنها كانت مرجع الدراسة الأول للراديكاليين الفلاسفة. ويصف هؤلاء هدف السياسة بأنه تعريف لنوعية المصالح التي تربط الحكام بالمحكومين، وقصدوا بذلك نقد المصالح الشريرة للأقلية الأرستقراطية والبيروقراطية الحكومية والكنيسة والجيش معتبرين أنها مصالح غريبة لا تخدم الشعب. وترجع مطالبتهم بإنشاء نظام نيابي إلى الرغبة في إيجاد حل لتلك الأوضاع القديمة عن طريق تجميد مصالح الفئات التي تتجه إلى الاضمحلال لصالح الطبقة البرجوازية الناشئة، واعتبروا أن الأسلوب النيابي هو الذي يستند إلى المصلحة العامة لكل الشعب. لهذا طالبوا بتعديل الدستور بصورة أساسية لتحقيق الديمقراطية وتوسيع حق الاقتراع وإجراء انتخابات دورية مع الأخذ بالاقتراع السري.

هذا ويُعتبر الوقوف على مدى ونوعية تطوير مِلْ لمفهوم المنفعة مدخلا ضروريا لتقدير إسهامه الكبير في البناء القيمي لليبرالية وعلاقة ذلك بمفهومي الحرية والحكومة النيابية. نذكر في البداية أن بعض العوامل قد أثرت في تكوين رؤيته الفلسفية للتاريخ منها حركة التنوير الفرنسي للقرن الثامن عشر، وحركة الإصلاح في انجلترا، والفلسفات الإصلاحية الفرنسية في القرن التاسع عشر وخاصة وضعية كونت واشتراكية سان سيمون. وفيما يلي نعرّف بمفهوم المنفعة.

كلمة المنفعة Utility ليست جديدة في الكتابات الفلسفية بل وردت في بعض كتابات هيوم. أما مذهب المنفعة Utilitarianism فالأرجح أن بنتام هو أول من استخدم هذا المصطلح في بعض خطاباته التي ترجع إلى أعوام ١٧٨١ - ١٨٠١ حيث قال في آخرها مشيرا إلى مجمل آرائه «إن دينا جديدا بدون إسم سيبدو أمرا شاذا». ويقول بنتام إن الأفعال تكون صائبة إذا كانت تميل إلى زيادة السعادة، وخاطئة إذا أدت إلى التعاسة. والسعادة عنده تعني اللذة والسرور، بينما ينم الألم وغياب اللذة عن التعاسة. ويمكن تحديد الحق باستخراج مجموع وحدات أو قيم أوجه اللذة والألم الحاصلة لمجموعة من الناس نتيجة فعل معين، ويترتب على ذلك أن الفعل الصائب هو الذي يُعطي رصيدا صافيا يزيد فيه السرور على الألم. والهدف النهائي هو زيادة السرور بمعنى إحراز أكبر رصيد صافي تزيد فيه اللذة على الألم بالنسبة لمجموع الناس المعنيين، ومن ذلك ظهرت صيغة القياس الكمي «أعظم سعادة لأكبر عدد». من ثم ، يكون مذهب المنفعة هو ذلك التقليد المأثور في النظرية الأخلاقية الذي يقيس بصورة

مباشرة أو غير مباشرة مدى صواب الأفعال والسياسات والقرارات والخيارات من خلال قدرتها على زيادة السعادة لهؤلاء المتأثرين بها.[٦]

يشرح جون ستيوارت مِلْ هذه الاتجاهات المبكرة لمذهب المنفعة فيقول:

«إن العقيدة التي تقبل بالمنفعة، أو بمبدأ أعظم سعادة كأساس للأخلاق، تعتبر أن الأفعال صائبة إذا كانت تميل إلى زيادة السعادة، وخاطئة إذا أدت إلى التعاسة. والمقصود بالسعادة هو السرور واللذة وعدم المعاناة أو الألم، بينما تعني التعاسة الألم والحرمان من اللذة... إن السرور والتحرر من اللألم، هما الشيئان الوحيدان المرغوبان كأهداف؛ وكل الأشياء المرغوبة (وهي كثيرة في **المخطط النفعي مثل أي مخطط آخر) هي مطلوبة إما بسبب ما تعطيه من لذة، وإما كوسائل لزيادة اللذة ومنع المعاناة».[٤]**

كان لجيريمي بنتام ومريديه من أصحاب مدرسة المنفعة الأوائل وجهة نظرهم الخاصة بالنسبة للهدف الذي تتوخاه الدولة، والهدف الذي يسعى إليه الفرد. فهدف الدولة هو تحقيق سعادة أفرادها أي هي من وجهة نظرهم وسيلة لزيادة السعادة وتقليل التعاسة. ورغم موافقة مِلْ المبدئية على ذلك، فإن أهم نقد له هو أن مذهب المنفعة المبكر لم يكترث بما فيه الكفاية بحياة الإنسان إذ لم يفرّق بين الحياة الملائمة للحيوانات وبين تلك المناسبة للبشر. هذا علاوة على اقتناعه بإمكان تغيير الطبيعة البشرية، وبالاختلاف غير المحدد بين أشكال السعادة الإنسانية، والتباين الثقافي والتاريخي بينها. لهذا أضاف معيارا كيفيا لقياس أنواع السعادة كتكملة للمعيار الكمي الذي وضعه بنتام. توضيحا لذلك، ذكر مِلْ أنه بغض النظر عن الاعتبارات الكمية وعن الظروف، فإن بعض أنواع السعادة وخاصة ما تعلق بالجوانب العقلية والروحية على وجه التحديد هي أسمى من اللذات الحسية. بالتالي، يحتاج الحصول على السعادة ليس فقط إلى حياة سعيدة بلا ألم، وإنما أيضا إلى تحقيق اللذات الأسمى حتى ولو أدت إلى تحمل الألم والتضحية باللذات الأدنى.

لم ينظر مِلْ إلى مبدأ المنفعة باعتباره قاصرا على الحكم على الأخلاق فقط، وإنما كان يرى أنه يصلح كذلك لتقويم كل مناحي الحياة. أي أنه ليس فقط مبدأ تشتق منه الأحكام بطريقة مباشرة حول الالتزامات الأخلاقية للإنسان، كما أن محتواه ليس فقط مدى صواب أو خطأ الأفعال

---

٦ - R. G. Frey, "Utilitarianism", in: Blackwell Enc., p. 530. John Stuart Mill: Utilitarianism, on Liberty, Essay on Bentham, edited with an introduction by Mary Warnock, Collins edn., London 1962, p. 9n., cf., p.257 n. Referred to hereunder as, Mill: Utilitarianism, On Liberty.

٧ - Ibid., p. 257.

والتصـرفـات، وإنـما هو «اختبـار لكل أنواع السلوك». [٨] يلقى هذا مزيدا من الضوء على فلسفته السياسية وخاصة في ارتباطها بمفاهيمه عن المنفعة والتقدم الإنساني، وبآرائه التي سنستعرضها فيما بعد عن الحرية والحكومة النيابية. بالنسبة لمفهومه عن التقدم، أثار مِلْ النقاط التالية :

- المجتمـع الـذي يسعى أفـراده إلى تحقيق اللذات الأسمى هو أكثـر تقدما من حيث الحضارة من المجتمع الذي ينغمس معظم أفراده في إشباع اللذات الأدنى أي الحسية.
- يحتاج غرس اللذات الأسمى إلى الحرية الاجتماعية. بمعنى أن المجتمع الحر فقط هو المجتمع المتحضر.
- يستطيع البشر التعايش معا وبقدر أكبر من العدالة في ظل إنجازات إنسانية أرقى إلى درجة أنهم يسعون إلى اللذات الأسمى بدلا من الأدنى. هذه السمات الشخصية للأفراد التي تتطور بهذا المسعى هي بالذات السمات الضرورية لتحقيق الشكل الأفضل للنظام السياسي.

لم يختلف إذن مع تأكيـد مذهب المنفعـة على أن الأفعـال سواء فرديـة أو جماعيـة هي صواب وحق إذا أدت إلى أعظم سعادة لأكبر عدد. لكن المضمون الذي ركّز عليه يجعل المحصلة مختلفة إلى حد كبير عن مذهب المنفعة المبكر إذ إنه اهتم بالكيف وليس بالكم. فالحكومة ليست وظيفتها تحقيق ذلـك النـوع من السعـادة التي كان المـواطنـون يفضلونها، ذلك أن أنواعا معينة من السعادة أفضل من أنواع أخرى، كما أن مسؤولية الحكومة هي تعليم المواطنين السعي إلى اللذات الأسمى بدلا من الأدنى. إن إحـدى المسؤوليـات الحيوية للمجتمـع الصالح هي إنشاء التعليم الأخلاقي سواء كان تعليما عاما تقوم به الحكومة أو تعليمـا خاصـا يضطلع به الأفراد، وهو ما كان يفضله مِلْ. والتعليم الأخلاقي لا يستهدف الإنسان كمجرد حيوان باحث عن اللذة فقط وإنما «كائن تقدمي». لقـد حرص على القـول إن دفـاعـه عن المجتمع الليبرالي سيكون حوارا ينطلق من مفهوم المنفعة، وإنه يتطلع إلى «المنفعة بالمعنى الأوسع الذي يستند إلى المصالح الدائمة كمخلوق تقدمي».

يترتب على هذا البعد الكيفي بعض التعديل على المفاهيم السياسية الليبرالية. فرغم أنه لم يختلف كثيرا مع التيـار العـام للمـذهـب الفـردي الذي يعطي الألوية للفرد على المجتمع وعلـى الدولة ، فإن الفضل يعود إليه على الصعيد الفكري على الأقل لأنه قلّل من الغلو الذي يشتهر به هذا المذهب حين جعل مِلْ أولوية الفرد مشروطة. فتلك الأولوية ليست للفرد كما هو، وإنما للفرد الذي سيفرزه نسق صحيح للتعليم ومجتمع حسن التنظيم يوفر الظروف التي يستطيع كل إنسان في ظلهـا تطـويـر مهـاراتـه الخاصة ويجعلها متاحة للجميع وليس لنفسه فقط. صحيح أن هذه الآمال

٨- John N. Gray, "John Stuart Mill on the Theory of Property", p. 259.

اتسمت بقدر كبير من الخيال ودحضتها التطورات الواقعية للمجتمعات الليبرالية بعد ن اشتد بها الاستقطاب الطبقي والظلم الاجتماعي، إلا أن تنقيحه كان على أي حال محاولة فكرية من جانبه ليبني عليها مفاهيمه السياسية الأهم وخاصة رأيه بأن الحياة ذات المشاركة النشطة الفعالة أسمى أخلاقيا على كافة مستويات الإنجاز الإنساني من تلك التي تتسم بطاعة سلبية. من ثم فإن الحكومة التي تشجع مواطنيها على المشاركة الفعالة في إدارة شؤونها رغم ما قد يترتب على ذلك من مشاكل، هي أفضل في رأيه من الحكومة الأكثر انضباطا ولكنها تحمل مواطنيها على الطاعة السلبية لأوامر عُصبة حاكمة دون النظر إلى مدى أخلاقية وعدالة تلك الأوامر.[٩]

ثانيا : الاقتصاد الليبرالي :

يعتبر مفهوم مِلْ للاقتصاد السياسي الليبرالي مفهوما مميزا يختلف عن مفاهيم سابقيه، وهو ما يبدو واضحا فيما عبر عنه من آراء في كتابه مبادىء الاقتصاد السياسي.[١٠] حتى المنهج الذي استخدمه في تحديد موقفه من الاقتصاد الليبرالي (وخاصة مؤسسة الملكية (الفردية) لا يمكن تصنيفه بدقة ضمن المناهج التي استعرضها ماكفرسون في إطار المسح العام الذي قام به لنظرية الملكية في الفكر السياسي الغربي واستهل به كتاب باريل وفلاناجان. من أهم هذه المناهج المنهج التاريخي الذي لجأ إليه بعض الكتاب في دراسة النظريات السياسية التي وضعها منظرو كل مرحلة تاريخية لتبرير أو نقد الملكية الفردية من حيث النوع أو الكم، والأسس المتغيرة التي بنى عليها كل واحد موقفه. يتساوى مع هذا المنهج في الأهمية منهج آخر تمثل في وضع تصنيف منطقي للأسس التي تم بموجبها تبرير الملكية الفردية ، ثم إخضاع كل تصنيف لاختبارات مدى الملاءمة والتماسك المنطقي.[١١]

وقد تعرضت آراء مِلْ الاقتصادية وخاصة مفهومه للملكية لتفسيرات متباينة وصل بعضها إلى حد اعتبار فكره السياسي والاقتصادي يُعاني من تناقضات لا يمكن التوفيق بينها، وأن كتاباته تعكس صراعا حادا بين ارتباطات وتعاطفات متعارضة. فمثلا، يتنافى إخلاصه للمبادىء المبكرة للبرجوازية التجارية مع سلوكه المتسم بالتفهم والتسامح نحو المبادىء الاشتراكية، كما أن التزامه

٩ - Henry M. Magid, "John Stuart Mill", in: Strauss and Cropsey, pp. 741-743. Ibid., p. 262.

١٠ - C. B. Macpherson, "Property as Means or End", in: Parel and Flanagan, p.3. Gray, p. 257. J. S. Mill: Principles of Political Economy, 2 Vols., London 1848.

١١ - لمزيد من الاطلاع على هذه المناهج انظر المصدرين التاليين:
Richard Schlattter: Private Property (The History of an Idea), London 1951. Lawrence C. Becker: Property Rights (Philosophic Foundations), Boston 1977.

بمـذهب المنفعـة ينـاقض تأكيـده على قيم الأصـالة، وتحمسه للديمقراطية يحدُّ منه خوف نُخبوى استعـلائي من طغيـان الأغلبيـة. مع ذلـك، لم يفتقـر مِلْ إلى من يؤيـده، فقـد عزا جراي هذه التفسـيرات إلى إخفـاق في إدراك منهـج مِلْ التـوفيقي، وذهب إلى القـول إن دراسـة آرائـه أسس وحدود مؤسسة الملكية الفردية تكشف أن فكر مِلْ الاجتماعي يشغل مكانا وسطا بين الأنساق الفكرية الأكثر طموحا لمفكري القرن التاسع عشر. والأمثلة على ذلك كثيرة في رأيه منها موقف مِلْ من مسألـة الأرض، وآرائـه الجـريئـة حول إعادة توزيع الثروة الموروثة. وسنستعرض فيما يلي بايجاز بعض مفاهيمه الاقتصادية الهامة ذات العلاقة بفلسفته السياسية.

سبق أن ذكـرنـا باقتضـاب في نهايـة المبحث الثـاني من الفصـل الثـامن عشر أن التداعيات السلبيـة للمـذهب الفـردي والأزمـة الاقتصـاديـة والاجتـماعيـة الخـانقـة في انجلترا جعلت من المتعين على الليـبراليـة أن تُجدد ثوبهـا، كما تحتم على مفكـريهـا إعـادة تقـويم واسعـة لعلاقات الفرد بالمجتمع والسلطـة السيـاسيـة بحثـا عن مفـاهيم أكثـر عدالـة وإنسـانيـة تتفق مع التيار السائد في ذلك الوقت في علوم الاجتـماع والأخـلاق، وأن المـوجـة الأولى لمحـاولات التحـديث وجـدت تعبـيرا عنهـا في الفلسفة السياسية لجون ستيوارت مِلْ بوجه خاص. ورغم اللهجة المتعاطفة لكتابات مِلْ مع مصالح الفئات الاجتماعية الأكثر تضررا من الاستثمارات الصناعية، فإن مفاهيمه ظلت تدافع في المحل الأول عن جوهر النظام السياسي والاقتصادي الرأسمالي وخاصة عن مؤسسة الملكية الفردية، مع التعبير عن سخطـه على هذه الأوضـاع كنـوع من امتصـاص الغضب، واقـتراح بعض التعـديلات في نظام المواريث والحقل الزراعي.

هنـاك أسـاسيـات يجب التأكيد عليها وهي أن مِلْ شأنه شأن بقية الليبراليين كان من أنصار المبادرة الفردية، ويتشكك في الحكومة والوسائل التي تستخدمها لما قد تؤدي إليه من انتقاص حرية الفـرد في التصـرف أو ممارسـة وصاية أبوية عليه. في نفس الوقت، ينتقد في كتابه «مبادىء الاقتصاد السياسي» سوء توزيع الثروة، والقهر الشديد الذي كان العمال يتعرضون له، والاستغلال المتمثل في توزيع ناتج العمل بصورة تتناسب تناسبا عكسيا تماما مع العمل. ومن أهم الأسباب في رأيه لهذا التوزيـع غير العادل لعائد العملية الانتاجية تركيز الثروات من خلال التراكم المستمر عبر الأجيال.[١٢]

ترتبـط الحلول التي اقـترحهـا مِلْ لتطـويـر الاقتصـاد الليبرالي بعدد من القضايا الاقتصادية والسياسية وخاصة الضرائب والميراث والمساواة والملكية والقانون.

١٢. Gray, pp. 267-269, 273. Macfarlane, pp. 202, 203. Magid, p.741. Rayan, p.341.

- في مجالي الضرائب والميراث، لم يحبذ مِلْ فرض ضريبة على الملكية حتى لا تنتقل الثروة من الأغنياء إلى الدولة، وإنما اقترح ضريبة تصاعدية حادة على الميراث تُفرض على الوارث وليس مورث رأس المال، وبذلك يمكن تخفيض الثروات الكبيرة خلال جيلين. ولا يجب أن ننسى أنه كان ينظر إلى ملكية الأرض كحالة خاصة تعتبر حقوق توريث الملكية الدائمة هي الأقل شرعية، كما كان دائم الاهتمام بمشروعات تمليك الأرض للفلاحين وغير متعاطف مع كبار الملاك. ويكمن خلف معارضة مِلْ للميراث الذي يتحول إلى ثروات كبيرة تخوفه من أن يؤدي التركيز الضخم للثروات سواء في أيدي الأفراد أو الملكيات العامة إلى تهديد حرية الفرد. ويحسن عدم الخلط هنا بسبب كلمة تصاعدية التي وردت أعلاه إذ أنه كان يرفض بشدة فرض أية ضريبة تصاعدية على الدخل معتبرا أنها ترقى إلى:

> **« وضع ثقل على السريع (الأكثر كفاءة) لتقليص المسافة بينه وبين البطيء (الأقل كفاءة) . . . (وهي بمثابة) فرض عقوبة على بعض الناس لأنهم عملوا بجدية أكبر وادخروا أكثر من جيرانهم، (ويشبه) إعفاء المبذر من الأعباء التي يتحملها المقتصد الفَطِنْ»**. [١٣]

- كان موقفه واضحا من دور الضرائب كوسيلة فعالة للتحكم في الإنفاق، ولتشجيع الادخار، وفكر في فرض ضريبة على الاستهلاك وقدم اقتراحا بذلك إلى لجنة الدخل وضريبة الملكية عام ١٨٦١.
- بالنسبة للمساواة وبالمقارنة مع ما سبق، فإن اختلاف موقفه من نوع الضرائب التي يجب فرضها والذي تجلى في رفضه فرض ضريبة على الملكية كما سبقت الاشارة، يكشف موقعه الحقيقي من كل من المساواة والملكية. فقد يعطي موقفه من قضية الميراث، وما قد يؤدي إليه من تحقيق قدر ما من إعادة توزيع الملكية الزراعية والدخول، مؤشرا غير دقيق على خياراته. لقد دافع بلا هوادة عن حقوق الملكية، وما ورد على لسانه من أقوال خاصة بالمساواة كان ذو أهمية ثانوية في السياق العام لحججه، ويعبر عن موقف أخلاقي بالدرجة الأولى في مواجهة الخلل الشديد الناجم عن سوء توزيع الثروة. ليس هناك أدل على موقفه من المساواة من أنه رغم اعتماده، مثل رواد الاشتراكية، على أفكار ريكاردو التي تعتبر العمل أصل القيمة الاقتصادية، فإن مِلْ ذكر بحزم أن مثل تلك الأفكار لا تفرض بالضرورة التزاما بالمساواة. يتسق مع موقفه هذا ما هو

---

١٣. J.S.Mill: Principles of Political Economy, Penguin edn., London 1970, p.45.

معـروف عنـه من عدم الحماس لنوع الديمقراطية التي اتسمت بها آراء أصحاب مذهب المنفعة الأوائل بسبب ما اعتقده من أن اقترانها بقدر من المساواة سينال من العدالة ويهدد كلا من الحرية والتمايز الأخلاقي والثقافي الذي هو شرط لمزيد من التقدم.

ولعل من أهم توجهات مِلْ ذات المغزى بالنسبة لحقيقة موقفه من الصراع الاجتماعي هو قصـره لأفكـار العدالة على الملكية والنشاط الزراعيين وليس مجال الصناعة. بمعنى آخر، تُقدم آراؤه خدمة مباشرة لجهود تصفية بقايا النظام الإقطاعي وخاصة الأراضي الزراعية لكبار الملاك كما أسلفنـا. يكمـل ذلـك معـارضتـه الحـازمـة لأي تدخل مباشر من جانب الدولة في الشؤون الاقتصادية للأفراد، ورفضه أي توسع في الملكية العامة لوسائل إنتاج الثروة باستثناء الأرض.

- حول الملكية، هناك بعض الاختلاف بين معالجته ومعالجة بنتام. فبينما دافع بنتام عن التوزيع السائد آنذاك للملكية الفردية على أساس الرغبة في تلافي النتائج التي ستترتب على الإخلال به فيـما يتعلق بمجمـوع السعـادة الانسـانية، فإن مِلْ وإن كان قد برّر نمط تلك الملكية فإنه طالب بمـراعـاة العـدالـة في تطبيقـه. وقـد بلغ التزامه بهذا المبدأ حد إلقاء مسؤولية سوء التطبيق على السلطـات. إذ عنـدمـا لم تراع العـدالـة وسارت الرأسمالية في طريق تطورها المعتاد الذي يؤدي بالضرورة إلى تركيز الثراء الفاحش في جانب والبطالة والفقر المدقع في الجانب الآخر، دافع مِلْ بقـولـه إن المبـادىء الحقيقيـة للملكية الفردية لم تخضع أبدا لاختبار عادل، وإن اللوم يوجّه إليها بسبب خصـائص ليست فيهـا. لقـد انتابه القلق بسبب التفاوت الشديد في توزيع الثروة وألقى اللوم على قوانين الملكية لأنها في رأيه:

> **«لم تعـدل بين الأفـراد حيث منحت مزايـا للبعض، ووضعت عوائق في طريق البعض الآخر فساعدت على زيادة عدم المساواة، ومنعت الجميع من المنافسة العادلة ... ولو تم تحمل المصاعب بأية وسيلة للتخفيف من حدة ظروف عدم المسـاواة دون الإخـلال بمبـدأ الملكيـة الفـرديـة، بنفس القدر الذي بذلت به مجهـودات لتعميق عدم تكـافؤ الفـرص النـاشىء بفعـل التطـور الطبيعي لهذا المبـدأ، وإذا كان التشـريـع قد اتجـه إلى الحث على توزيع وليس تركيز الثروة لتشجيـع تقسيم الجـماهـير الكبـيرة إلى تقسيمات فرعية، لكان قد ظهر أن مبدأ الملكية الفردية لا علاقة له بالضرورة بالشرور الطبيعية والاجتماعية التي يقول معظم الاشتراكيون تقريبا إنها لا تنفصل عنه[١٤]**

١٤. Ibid., p. 209.

- كان خياره الحاسم بالنسبة لقضية الملكية الفردية هو ضرورة عدم تعريض سلامتها للخطر انطلاقا من أنها في رأيه محصلة أو ناتج للجهد الفردي وهو ما يجعله قريبا من تعليل لوك لأصل الملكية. علاوة على هذا كان يرى أن الملكية وسيلة تنبثق قيمتها من دورها في ضمان العوائد التي يستحقها أصحاب الملكية. وإذا كان مِلْ قد أظهر بعض التعاطف مع الآراء الاشتراكية أو مطالب الطبقة العاملة الرائجة في عصره، فإنما كان ذلك تطلعا منه إلى إدخال بعض الإصلاحات على مؤسسة الملكية الفردية حتى يمكن الحفاظ على إمكانات وسمات الاستقلال والاعتماد على النفس التي تعتبر في رأيه من أخص فضائلها.
- للقانون دور هام عند مِلْ في كثير من المجالات السابقة. فهو أداة لتحقيق العدالة عن طريق فرض حد أقصى للثروات التي تؤول بالميراث، وهو كذلك أداة لحفظ حق الدولة في مصادرة الأراضي اللازمة للمصلحة العامة مع تعويض أصحابها، كما أنه وسيلة لحرمان كبار الملاك من أكل حقوق الفلاحين المستأجرين. على المدى البعيد، ظن مِلْ إمكان وضع الأساس القانوني لاقتصاد مشترك يحدُّ من الانقسام الاجتماعي الحاد بين الرأسماليين والعمال ويحد من الاستغلال الرأسمالي الفظ الذي عاصره وذلك عن طريق المشاركة بين الطرفين في الملكية والأرباح والتوسع في الحركة التعاونية. يقول مِلْ:

> **«إن نوع الاتحاد (التنظيم) الذي سيسود فيما لو استمرت البشرية في الارتقاء ليس هو الذي يكون فيه الرأسمالي رئيسا، والعمال بدون صوت في الإدارة، وإنما هو ذلك الاتحاد الذي يمتلك فيه العمل بصورة جماعية وعلى قدم المساواة رأس المال الذي يستخدمونه في إنتاجهم، والذي يعملون فيه في ظل مديرين يكون للعمال الحق في انتخابهم وعزلهم».** (١٥)

- لهذا يحسُن عدم الخلط بين تعاطفه المشار إليه وبين موقعه الفكري من الصراع الاجتماعي. ويعزو مِلْ رفضه للطرح الماركسي لحل مشاكل المجتمع إلى أن الاعتماد المطلق لكل فرد على المجموع، وقيام المجموع بالإشراف على الفرد سيؤدي إلى صهر وترويض الجميع وتحويلهم إلى صور متماثلة في الأفعال والمشاعر والأفكار. بينما يتحمس هو لنسق الاقتصاد التنافسي وملكية العمال لبعض المشروعات بهدف إضفاء شرعية أكبر على الملكية الفردية.

يُفسر كل هذا التسميات المتعددة التي أُطلقت على آرائه بأنها نوع من اشتراكية السوق، أو تعبير عن مجتمع اشتراكي غير رسمي أي ليس للدولة دور فيه، أو صورة من النقابية التنافسية

١٥. Ibid., p. 133.

غير الثورية. على أي الأحوال، تختلف آراؤه عن كل المفاهيم الاشتراكية في أنها لا تعني إطلاقا المساس بالمنافسة أو بالملكية، بل على العكس أكد مِلْ على أن رؤيته لا تعرض للخطر جوهر المؤسسات الرأسمالية أو الانتاج السلعي للأسواق التنافسية. كما أنه لم يتوقع دورا أو مكانا حقيقيا للنقابات في مجتمع المستقبل وإنما موتا مفاجئا يعجل به التنسيق بين مصالح كل المشاركين في الإنتاج.

ومن واقع كتابات مِلْ، لا يبدو أن نمط الملكية هذا سيكون عاما أو قابلا للتطبيق اللهم إلا حيث تسمح إمكانيات العمال بتملك بعض الوحدات الانتاجية. وبالنظر إلى الحالة الاقتصادية الرثة لأوضاع الطبقة العاملة، فإن تملك مثل تلك الوحدات سيكون هو الاستثناء وليس القاعدة مما يعطي مصداقية لقوله إن رؤاه لا تمثل أي تهديد لجوهر مؤسسة الملكية الفردية أو الأساسيات التي يقوم عليها النظام الرأسمالي.

إن ما يمكن استخلاصه هو أن آراءه أقرب إلى أن تكون نوعا من التعاطف وفتح آفاق الأمل أمام العمال للانتقال إلى حالة أحسن عسى أن يسهم ذلك في تخفيف مشاعر السخط والانتفاض على الظلم الاجتماعي وبالتالي تدعيم فرص الاستقرار السياسي. في هذا الإطار، نرى أن مِلْ نجح في تمكين الليبرالية من تجديد ثوبها بعد وضع مفاهيم أكثر عدالة للتخلص من التداعيات السلبية والأزمة الخانقة التي أدى إليها تطبيق مفاهيم المذهب الفردي كما أشرنا في بداية هذا البند. وسندرس في البندين التاليين كيف أعاد تقويم علاقات الفرد بالمجتمع والسلطة السياسية.

ثالثا : الحرية :

أدت الظروف السابقة التي وجد مِلْ نفسه فيها إلى تعذر قيامه بقيادة وتطوير تيار الراديكالية الفلسفية كما كان يأمل والده وكذلك بنتام، هذا طبعا بالإضافة إلى توجهاته الشخصية التي لا تتفق تماما مع هذا التيار ورغبته في إعادة النظر في دور الحكومة وعلاقتها بحقوق وحريات الفرد.(١٦) مع ذلك استمرت بعض المؤثرات المبكرة عليه وخاصة ما سبق أن عبر عنه بنتام من رفض أية قيود بحجة أنها مدعاة للمعاناة منطلقا في ذلك من مبدأي السعادة والألم. إن فرض أي قيد يثير الألم في رأي بنتام والحرية عنده هي عدم وجود قيود لأنها عمل شرير، وانتهى إلى أن «كل قانون شر لأنه انتهاك

١٦- Hacker, pp. 573, 574, 585, 600. Sabine, p. 710. Rayan, pp. 339,341. Macfarlane, pp. 156-158. Magid, pp. 750, 740, 745.

للحريـة». وسنـلاحـظ في المعـالجة التالية لمفهوم مِلْ للحرية انعكاسا لهذه المؤثرات. فمن جهة، تظهـر التجـربـة الإنسـانية وخاصة في المراحل الأولى من تطبيق وممارسات الأيديولوجيات والأديان ومؤسسات الحكم اتجاها دائما نحو التصلب الذي ينتج من عدم المرونة في تفسير النصوص والـذي يُسمى بالأصـوليـة أو الارثـوذكسيـة. ومن الصعب عادة تفـادي هذا الاتجـاه نظـرا لميـل المثـاليـين وأصحاب حركات الاصلاح إلى فرض أنماط جامدة تتطلب من الشعب مجرد الامتثال للقيود التي يضعونها، وبذلك تعوق احتمالات التقدم في المستقبل. ولعل الإيجابية التي تبدو في كتابات مِلْ هي دعوته لمقاومة الجمود والتصلب عن طريق التوسيع المستمر للحرية الفردية والتقدم.

من جهـة أخـرى، ظهـر تنـاقض في كتـابـاتـه عنـدما حاول التوفيق بين قيمتين كبيرتين كما سنـوضـح في البنـود التـالية. فهو يُسلِّم بمبدأ المساواة السياسية الذي أكد عليه روسو، أي يعترف بحق الأغلبيـة في انتخـاب حكـامهـا ومراقبتهم باعتبار أن نظام الحكم الأفضل هو الذي تكون فيه السيادة في يد المجموع الكلي للجماعة. وعلى قدم المساواة، يرفع لواء القيمة الثانية بحرية الفرد في صنع قراراته بنفسه إلى حد مواجهة الأغلبية والمجتمع كله إن لزم الأمر إذا لم يتفق مع رأي الجماعة. إن من حق الفرد، سواء كان بمفرده أو منتظما في إطار أقلية اجتماعية، أن يكون حرا في فكره وعمله وفق ما يمليه عليه ضميره ومصلحته. لقد كان تأييده للقيمة الثانية واضحا وصريحا، ولكن المشكلة كانت تكمن في القيمة الأولى بسبب اشتراطه بقاء السيادة في يد «المجموع الكلي» للسكان أي أنه كبّل سلطة الأغلبية، وهذا هو موقفه الصعب من القيمة الأولى. وسينقسم التحليل التالي لمفاهيم مِلْ حول الحرية إلى ثلاثة فروض:

١ - وضع السلطة في يد الشعب غير كاف لحماية الفرد.

٢ - الحد من التدخل في شؤون الفرد ينمي شخصيته المستقلة.

٣ - تعـريف حريـات الفـرد مدخـل ضروري للتفـرقـة بين مجالات اهتـمام ومصالح الفرد، وبين مجالات اهتمام ومصالح المجموع.

١ - لا تعتـبر دراسـة الحـريـة في إطـار الفلسفـة السيـاسية موضوعا جديدا. أما الجديد فهو اكتسـابهـا طابعـا وأبعـادا جديـدة بعـد منتصف القـرن التـاسـع عشـر بسبب الظـروف والأوضاع الاقتصـاديـة والسيـاسيـة التي طرأت على المجتمعـات الغربية وأدت إلى تبلور الانتماءات الطبقية بحيث أصبحت الرأسمالية أقلية في تلك المجتمعات.

انتقـد مِلْ هؤلاء الـذين اعتقـدوا بأن ما حدث في أواخـر القـرن الثـامن عشـر من تعـديـل للدسـاتـير ووضـع للسلطـة في يد الشعب يعـد ضمانـا كافيـا للمحافظة على حريات الأفراد، كما

تعرض واضعو الدساتير للنقد أيضا لأنهم لم ينصوا على الاحتياطات اللازمة لحماية هذه الحريات. وترجع وجهة نظر مِلْ إلى اقتناعه بوجود فارق كبير بين الحكام والمحكومين. فالحكام لا يمثلون كل الشعب وإنما يمثلون الأغلبية فقط. أي أن الحكومة لا يمكن أن تكون ممثلة للشعب تماما بل تمثل الرأي العام للأغلبية التي قد تطغى على حقوق الأقلية. بعبارة أخرى، كان مِلْ يرفض تعريف إرادة الشعب بأنها تعني إرادة الأغلبية لتوجُّسِه مما قد يؤدي إليه ذلك من تجاوزات ضد مصالح الفرد أو الأقلية. إن توصل الشعب في رأيه إلى قرار بالأغلبية البسيطة لا يعني بالضرورة أنه سيكون صحيحا. فأغلبية الطبقة الوسطى كانت خاملة بليدة آنذاك ولا تهتم إلا بجمع المال، كما كانت الطبقة العاملة جاهلة ومعلوماتها ضئيلة عن الأوضاع السائدة، ولهذا عارض مفاهيم الراديكالية الفلسفية عن الاقتراع العام وحكم الأغلبية.

> **« إن عبارات مثل « الحكم الذاتي » ، «سلطة الشعب على نفسه» لا تعبر عن حقيقة الأمر. فالشعب الذي يمارس السلطة ليس هو نفسه الشعب الذي تمارس عليه السلطة؛ «والحكم الذاتي» الذي يتحدثون عنه ليس حكم كل شخص لنفسه، وإنما حكم كل شخص بواسطة الآخرين. بالاضافة إلى هذا، فإن إرادة الشعب تعني من الناحية العملية إرادة العدد الأكبر أو القطاع الأكثر نشاطا من الشعب أي الأغلبية؛ أو هؤلاء الذين ينجحون كأغلبية، وقد يميل الشعب إلى قهر فصيل منه؛ لهذا فهناك حاجة إلى اتخاذ احتياطات ضد هذا الميل بنفس قدر الاحتياط ضد أية إساءة لاستخدام السلطة».** (١٧)

يبحث مِلْ في المؤثرات السلبية على الحرية فيفرق بين نوعين من الطغيان. الأول هو طغيان الأغلبية على الأقلية، ويترتب عليه تهديد الحرية السياسية لتلك الأقلية على يد الحكام الممثلين للأغلبية. والنوع الثاني هو الطغيان الاجتماعي حيث يحدث في ظل الحكومة الشعبية أن يمارس المجتمع ككل وبصورة تدريجية نوعا من القهر أو السيطرة الاجتماعية على أفراد الجماعة. يريد مِلْ أن يقول أن الحماية ضد طغيان ممثلي الأغلبية ليست كافية، وأن هناك ضرورة للحماية ضد طغيان الرأي العام وضد اتجاه المجتمع لأن يستبدل بالعقوبات المدنية قيمه وممارساته الخاصة كقواعد أخلاقية ملزمة للسلوك حتى على أولئك الذين لا يؤمنون بها. هناك ضرورة أيضا للحماية ضد الاتجاه السائد بمنع ظهور أية فردية لا تنسجم مع قيم المجتمع، وكذلك الحماية ضد إرغام

١٧. Mill: Utilitarianism, On Liberty, p. 129.

الشخصيات المتباينة بطبيعتها على صياغة نفسها وفق نموذج المجتمع . ولعل تأكيد مِلْ على خطورة هذا النوع الثاني من الطغيان ودراسة كيفية مواجهته كما سيأتي ذكره هو الاسهام الجديد الذي أضافه إلى مفهوم الحرية الليبرالية في ذلك الوقت، وإن كان قد اختص بذلك من أسماهم بالأفراد المتميزين . للتدليل على ذلك، نلاحظ أنه اعتبر مواجهة ذلك الطغيان الاجتماعي المتمثل في سيطرة الرأي العام هي المهمة الأكثر استعجالا لأن انجلترا على عهده كان لديها تراث يدعو إلى اطمئنانه في مواجهة اعتداء السلطات التنفيذية والتشريعية على الحريات السياسية للفرد .

« أصبح مصطلح « طغيان الأغلبية » في المناقشات السياسية يندرج بصفة عامة الآن ضمن الشرور التي يتعين على المجتمع الاحتراس منها . وطغيان الأغلبية، شأنه شأن أنواع الطغيان الأخرى، كان يمارس في البداية من خلال أعمال السلطات العامة . لكن المفكرين أدركوا أنه عندما يكون المجتمع نفسه هو الطاغية . . . فإن وسائل طغيانه لن تكون قاصرة على تصرفات مسؤوليه السياسيين . . . (لأنه) سيمارس طغيانا اجتماعيا أكثر هولا من كثير من أنواع القهر السياسي . . . حيث لا يتيح إلا فرصا ضئيلة لتفاديه، ويتغلغل أكثر عمقا في كل تفاصيل الحياة، ويستعبد الروح نفسها . لهذا فإن الحماية ضد طغيان المسؤولين ليس كافيا، وإنما تمس الحاجة أيضا إلى الحماية من طغيان الرأي العام والشعور السائد، وضد اتجاه المجتمع إلى . . . فرض آرائه وممارساته كقواعد سلوك على هؤلاء الذين يعارضونها» . (١٨)

ثم يبحث مِلْ في دور الحرية كهدف وكوسيلة في نفس الوقت . فهي هدف لأنها جزء من السعادة التي يسعى الإنسان إلى تحقيقها وفقا لمذهب المنفعة، وهي وسيلة لأنه لا يمكن الاستغناء عنها في عملية البحث عن صور جديدة للسعادة، وهذا يتطلب تنمية الشخصية التي تحتاج بدورها إلى الحرية . وفي محاولته لصياغة فلسفته الخاصة للتاريخ، يربط مِلْ بين مفهومه للحرية وبين عامل التقدم متأثرا في ذلك إلى حد ما بفلسفة كونت الوضعية ذات المراحل الثلاث، ومبتعدا في الوقت نفسه عن بعض مضامينها التي نقدها لأنها تؤدي إلى استبداد المجتمع بالفرد .

يرى مِلْ ، أنه في كل مرحلة تاريخية يتحدد سبب أو حافز فعال للتقدم الاجتماعي، فتظهر ظروف مواتية تجعل من الممكن الانتقال إلى المرحلة التالية من التقدم . الطاعة مثلا هي أول درس بالنسبة لمن يسميهم بالجماعات البدائية أو الهمج قبل إمكان تحقيق أي تقدم اجتماعي . في مراحل

---

١٨. Ibid., pp. 129, 130.

تاليـة، تُسهم الأفكـار والقـدوة والقيـادة الأخـلاقيـة المثقفة للأفراد المتميزين في إنضاج حركة تقدم المجتمع. ولا يزدهر هؤلاء الأفراد إلا في مناخ الحرية التي تصبح هي الشرط الضروري أو الوسيلة للتقدم.

بعبارة أخرى، هناك علاقة جدلية تتمثل في اعتماد التقدم على نشوء أفكار جديدة، وهذه لا تظهـر إلا بصفتهـا تمثـل تحديا للأفكار القديمة المقبولة مجتمعيا، وهذا لا يمكن أن يحدث دون توافر منـاخ من الحـريـة يسمـح بتحـدي العقـائـد القـائمة واقتراح بدائل لها، أي تلعب الحرية هنا دور الـوسيلة التـاريخيـة التي لا يمكن إحـراز أي انتقـال صعـودي بدونها. ويستخلص مِلْ من أحداث التاريخ أن الشعب الحر لديه إمكانية أكبر للازدهار من الشعب الخاضع للاستبداد. إذ بينما يفرض الاستبـداد الطـاعـة على الشعب ويـدخله في دوامة السلبية، فإن الحرية تُنضج الشخصية النشطة الفـاعلة القـادرة على الامتيـاز الثقـافي والعملي والأخلاقي. وسنتابع في البند ٣ من المبحث الرابع بحث علاقة الأفكار الجديدة بالاستقرار السياسي ونظام الحكم.

بنـاء على ما سبق، يرسم مِلْ صورة زاهيـة للمجتمـع الذي تكون مؤسساته المركزية قابلة للتحسـين، وتتمتـع التجـارب والأنـماط الحياتية المختلفة فيه بالاعتراف والتسامح والتشجيع، ولا تستأثر أية تقاليد بالقداسة بما يجعلها فوق النقد. وفي رأيه أن مثل هذا المجتمع فقط هو الذي يسمح لإمكـانيـات الإنسـان بالظهـور ويتيح ازدهار مواهبه في مجالات متعددة لا يمكن حصرها. هذا هو المجتمـع الليـبرالي الذي تخيله باعتباره النمط الوحيد من المجتمعات الذي سيرضى الأفراد بالحياة فيه لأنه يؤدي إلى مستقبل مفتوح يسمح لهم بتوجيه النقد إلى السلطات. وإلى بعضهم البعض، وتتحقق فيه فرديتهم كتحرر من الخضوع إلى نموذج معين مفروض[١٩]

الجـديـر بالمـلاحظة أن مِلْ كان دائم المقارنة بين الحرية الواسعة الواجب إتاحتها للأفراد غير العـاديـين أي القلة المثقفـة القـادرة على ممارسة حرية الاختيار، وبين الجماهير الجاهلة المفتقرة إلى الثقافة والعاجزة بالتالي عن ممارسة حرية الاختيار. وتقع المسؤولية في رأيه على هذه القلة المثقفة في تشجيع الفردية في الآخرين. وإذا كانت الحرية لديه هي بالأساس قدرة الفرد على أن يختار لنفسه وبفعالية ما يصبو إلى تحقيقه في حياته، فإن ذلك مرهون بتطوير قدرته على التعبير عن نفسه، وهو ما تفتقر إليه الجماهير الجاهلة التي تسعد بالامتثال على حد قوله. هذا الموقف المتحيز لصالح الأقلية في رأينا، لم يتطرق بنفس القدر من الجدية والحماس إلى العقبات الكأداء التي تعترض طريق تلك الجماهير وخاصة الافتقار إلى تكافؤ الفرص.

١٩. Rayan, p. 341. Magid, pp. 740, 745. Macfarlane, p. 162.

٢ ـ اهتم مِلْ كثيرا بوسائل ضمان الشخصية المستقلة للفرد وحماية حرياته، وكشف منذ البداية أن أهم ما يؤرقه في ذلك هو الأخطار المتمثلة في تدخل الحكومة أو المجتمع والرأي العام في شؤونه. وسواء تعلق الأمر بسعادة ورفاهية الفرد أو المجموع، فإن العائق الرئيسي أمام تحقيق ذلك في رأيه هو التدخل الكبير من جانب المؤسسات الرسمية وغير الرسمية. ولما كان الفرد قد أصبح محور تقديس المذهب الفردي، فإن مِلْ قد نظر إلى دور الحكومة من زاوية جديدة تختلف عن منظور بنتام القائل بأن واجب الحكومة هو نشر السعادة بين أغلبية الشعب تطبيقا لمبدأ أعظم سعادة لأكبر عدد. بدلا من ذلك، يرى مِلْ أن الشيء الوحيد ذا القيمة العليا هو سعادة الأفراد التي يستطيعون تحقيقها في المجتمع المتحضر على أحسن وجه إذا تُركوا وشأنهم أي على حريتهم للسعي لتحقيق مصالحهم الخاصة عن طريق مهاراتهم التي طوروها في ظل نظام تعليمي مناسب. الفرد إذن هو خير حكم على الأعمال التي تعود عليه بالسعادة، ويجب أن يُترك له وليس للحكومة أو المجتمع أو الرأي العام تقدير ما ينفعه ويحقق مصالحه، وأن يكون غير خاضع في ذلك للزواجر المادية أو الأدبية التي قد تفرضها تلك المؤسسات.[٢٠] ثم يحذر من ذلك الوضع فيقول في الفصل الأول من مقالته «عن الحرية» :

« إن ما يرغبه أو يرفضه المجتمع أو قطاع كبير منه، هو العامل الأساسي الذي يحدد عمليا القواعد الواجب مراعاتها، ويخضع (تجاهلها) لعقوبات القانون أو الرأي (العام)».[٢١]

وتعكس كتابات مِلْ اهتماما كبيرا بهذا الموضوع إلى درجة الربط بين الحرية وعدم التدخل في شؤون الفرد. وأول الشروط لديه التي يستطيع المجتمع في ظلها إحراز تقدم هو الوازع الذاتي الذي بموجبه يمتنع كل فرد وكل جماعة والحكومة وجماهير الشعب، أن يمتنعوا جميعا عن التدخل في كل ما يتعلق بالفرد من فكر وتعبير وعمل على أساس أن ذلك هو المبدأ الأساسي للحرية. وهو لم يقصد طبعا تطبيق هذا المبدأ على إطلاقه وإلا أدى إلى فوضى تعوق قيام الحكومة والمجتمع المنظم. لهذا يتحفظ في التطبيق فيرى أنه بينما يجب أن يكون الفكر حرا بصورة مطلقة، فإن حرية التصرف للأفراد يجب أن تقيد حفاظا على سلامة المجتمع، كما يؤكد على أهمية عامل عدم التدخل في الفصل الأول من مقالته «عن الحرية» فيقول :

٢٠. **Magid, pp. 750, 751. Hacker, p. 591. Sabine, p. 711.**

٢١. **Mill: Utilitarianism, On Liberty, p. 132.**

«موضوع هذه المقالة ليس ما يسمى حرية الإرادة . . . وإنما الحرية المدنية أو الاجتماعية : بمعنى طبيعة وحدود السلطة التي يستطيع المجتمع ممارستها بصورة مشروعة على الفرد» . «هناك حد فاصل لمدى التدخل المشروع للرأي العام في الاستقلال الشخصي، ويعتبر العثور على هذا الحد لا غنى عنه . . . في الوقاية ضد الاستبداد السياسي» . «إن السؤال العملي هو أين يمكن وضع هذا الحد الفاصل . . . بين الاستقلال الشخصي والسيطرة الاجتماعية» . (٢٢)

حدد مِلْ هدفين يبرران ممارسة تدخل الحكومة أو المجتمع في شؤون الفرد وهما الدفاع عن النفس، ومنع إيذاء الآخرين . وخلافا لما ذكر سابقا من إضافات جديدة له على مفاهيم بنتام في الحرية ومذهب المنفعة والتقويم الكمي للسعادة، فإن مِلْ يسير في موضوع التدخل على نفس خطى بنتام إذ يرى أن استعمال سلطة القانون للحد من حرية أي عضو من أعضاء المجتمع المتمدين رغما عن إرادته هو ضرورة لمنعه من إلحاق الأذى بالآخرين، وفيما عدا ذلك، لا يملك المجتمع حق التدخل في شؤون وحياة الأفراد . وحيث إن المجتمع لا يستطيع أن يحكم إلا على الأضرار التي قد تلحق بالآخرين نتيجة عمل الفرد، فإن له كل الحق في وقف هذا العمل . يستنتج مِلْ أن الجانب الوحيد من تصرفات الفرد الذي يقع ضمن نطاق السلطة الشرعية هو ذلك الذي يمس مصالح الآخرين . يترتب على هذا أن ما يعتبر من شؤون الفرد الخاصة له أن يمارس حقه فيها كيفما يشاء بالطريقة التي يراها، أي أن له السيادة المطلقة على نفسه وجسمه وعقله . نجد جذور هذا الموقف في كتابات بنتام كما ذكرنا حيث يقول :

«كقاعدة عامة ، يجب أن يُترك للأفراد أكبر قدر ممكن من حرية التصرف في كل الحالات التي لا يستطيعون فيها إيذاء أحد غير أنفسهم وذلك لأنهم خير من يقدر مصالحهم الذاتية . . . ولا تمس الحاجة إلى تدخل القانون ولا يصبح فرض القيود ضروريا إلا لمنعهم من إيذاء بعضهم البعض، عند ذاك يكون تطبيق العقوبة مفيدا حقا، لأن ممارسة الحزم والشدة إزاء الفرد في هذه الحالة تكون أمنا للجميع» . (٢٣)

حرص مِلْ على شرح هذه الحدود الفاصلة وإن كان قد أوضح في أول الفصل الثالث من مقالته «عن الحرية» أن التدخل واجب إذا وقع العمل الضار دون سبب مبرر . حول كل ذلك يقول

٢٢. Ibid., pp. 126, 130.

٢٣. Bentham: Theory of Legislation, p. 48, quoted by Macfarlane, pp. 156, 157.

مِلْ في الفصلين الأول والثالث منها :

« الهـدف من هذه المقـالـة هو التأكيـد على مبدأ واحد بسيط جدا . . . هو أن حماية النفس هي الهدف الأوحد الذي يخول للبشرية التدخل بصورة فردية أو جماعية في حرية تصرف أي من أفرادها . كما أن منع إيذاء الآخرين هو الغرض الوحيد الذي يمكن من أجله ممارسة السلطة المشروعة ضد أي عضو في جماعة متحضـرة ضد إرادتـه . إن الجـانب الـوحيـد من سلوك أي فرد الـذي يعتبر به مسؤولا أمـام المجتمـع هو ما يتعلق بالآخرين . أما ما يتعلق بشخصه فقط فإن استقلاله مطلق . فالفرد له سيادة على نفسه وجسمه وعقله» . « . . . إذا امتنع عن إزعاج الآخرين فيما يخصهم . . . فإنه يُسمح له ، ودون تدخل في شؤونه ، بأن يضع آراءه موضع التطبيق وعلى مسؤوليته» . [٢٤]

لكن مِلْ تجاوز بنتـام بكثـير وذلـك بوضـع مقـترحـات لتكبيل السلطة الشرعية . فبدلا من القـاعـدة العـامـة التي وضعها بنتام لقصر التدخل القانوني على الحالات التي تؤدي فيها تصرفات الفـرد إلى إلحـاق الضـرر بالآخرين ، فإن مِلْ طالب بتوسيع مجال تلك القاعدة لتشمل تحريم كافة صور التـدخـل حتى إذا كان هنـاك ما يبرره على أسس أخـلاقيـة أودينية أوسياسية أو اجتماعية ، والمطالبة أيضا باستبعاد الاستثناءات التي أشار إليها بنتام كمعاقبة الفرد الذي يلحق الأذى بنفسه . وطبقـا لرأيـه فإن الفـرد قد يعـاقب إما بوساطة القانون أو الاستهجان الأدبي العام إذا خرق بصورة مباشرة التزاما عاما محددا أو أضر بشخص ما ، مع إعفائه إذا كان المجني عليه بالغا ويرضى بالفعل محل الإدانة .

لا يكتفي مِلْ بذلك ، وإنما يخطو خطوة أخرى لتقييد سلطة القانون في التدخل إذ يرى أنه حتى إذا وقـع الاعتـداء في إطـار أي من هذه التصنيفـات المحددة ، فإن الجاني لا يتعرض للعقاب بصـورة آليـة ، بل يتعـين الاستقصـاء عما «إذا كان التـدخـل سيـزيد من الرفاهية العامة أو ينتقص منهـا» . ووجهـة نظـره في تبرير هذا التنازل الجديد هو أن سلوك الفرد إذا ألحق بالغير مجرد تأثيرات ضارة غير مبـاشـرة أي عرضيـة ، فليس هنـاك مجال لفـرض عقوبات قانونية أو أدبية . إن ما يمكن استخلاصه من ذلك هو أن الفرد في كتاباته صار أقرب إلى أن يكون صنما يُعبد . والمشكلة العويصة التي يمكن أن تترتب على هذه التنازلات المتتابعة هي الاختلال الشديد في ميزان العدالة ، إذ من الـذي سيتـولى تحديـد نوعيـة ومـدى الأضـرار الحـادثـة؟ ومن الـذي ستكون له صلاحية البت فيما إذا كانت

٢٤- Mill: Utilitarianism, On Liberty, pp. 135, 184, 185.

تلك الأضرار مباشرة أم غير مباشرة؟ ثم إن تقويم مدى تأثير الضرر على الرفاهية العامة مسألة تقديرية بحتة يمكن أن تفسر في مجتمع طبقي لصالح الأقوى والأغنى .

٣ ـ إكمالا للفصل بين الشأن الخاص والشأن العام، أي بين ما يدخل في صميم كيان واهتمامات الفرد، وبين ما يمس مصالح واهتمامات المجموع، وضع مِلْ تصنيفا ثلاثيا للحريات الضرورية للفرد هي :

أ ـ حرية الضمير وتشمل حريات العقيدة والفكر والعاطفة والتعبير قولا ونشرا .

ب ـ حرية الاختيار وتشمل حرية العمل حتى إذا اعتقد الآخرون بسخافة هذا العمل أو بعده عن الصواب، وكذلك حرية تكييف حياة الفرد بما يلائم شخصيته .

جـ ـ حرية الانتماء وتشمل حرية الانضمام إلى أحزاب أو جماعات، وحرية تكوين اتحادات، وحرية الاجتماع .

ويحذر مِلْ في الفصل الأول من مقالته «عن الحرية» من فرض قيود قانونية على حرية الفكر وحرية التعبير لأن ذلك سيعيق كبار المفكرين وكذلك المثقفين عامة عن اكتشاف الحقائق الجديدة وتفنيد الخرافات. وما دام الأفراد سيتحملون مسؤوليات أعمالهم التي قاموا بها وفق معتقداتهم وانتماءاتهم، فإنه يحذر أيضا من وضع عقبات بدنية أو أخلاقية أمامهم لأنها ستنال من حريتهم في الاختيار وقدرتهم على تنمية عقولهم وإصدار الأحكام الصائبة. ثم يحدد موقفه بصورة حاسمة فيتخذ من احترام هذه الحريات معيارا للحكم على السلطة والمجتمع والرأي العام، بحيث إذا كانت تتعرض للانتهاك فإن المجتمع ليس حرا مهما كان اسم وشكل حكومته .

« يشمل المجال الملائم لحرية الإنسان ، أولا ، النطاق الداخلي للشعور؛ الذي يتطلب حرية الضمير في أشمل معانيها؛ أي حرية الفكر والشعور، والحرية المطلقة للرأي والعاطفة إزاء كل الموضوعات العملية، والفكرية، والعلمية والأخلاقية، والدينية. إن حرية التعبير ونشر الآراء غير قابلة للفصل عن حرية الفكر ولا تقل عنها أهمية لاعتمادها إلى حد كبير على نفس الأسباب رغم ما قد يبدو من خضوعها لمبدأ آخر بسبب ارتباطها بذلك الجانب من سلوك الفرد الذي يهم الآخرين. ثانيا، يتطلب المبدأ حرية التذوق والسعي؛ لتخطيط حياتنا لتلائم طباعنا الخاصة؛ وأن نفعل ما نشاء ، . . . ما دام ذلك لا يضر الآخرين، حتى لو اعتبروا سلوكنا سخيفا أو منحرفا أو خاطئا. ثالثا . . . حرية الاتحاد (بين الأفراد)، لأي سبب على ألا يتضمن ذلك إيذاء

الآخـرين: وأن يكـون المتحـدون بالغـون ناضجـون وغـير مُرغمـين ولا مخدوعـين» . «إن الحـريـة الـوحيدة التي تستحق هذا الاسم هي أن نسعى إلى تحقيق سعـادتنـا بطـريقتنـا الخـاصـة، ما دمنـا لم نحـاول حرمان الآخرين من سعـاداتهم، أو نعـوق جهـودهم للحصول عليها» . «(هكذا) تشكل حريات الفكـر والكتـابـة والتعبـير (مجتمعـة) ركنا أساسيا من الأخلاقية السياسية لكل الدول التي تأخذ بالتسامح الديني وتعترف بحرية المؤسسات» .[٢٥]

رابعا : الحكومة النيابية :

أوضـح مِلْ في فلسفتـه السيـاسيـة أن المجتمـع الإنساني يتطور من مراحل أدنى إلى مراحل أعلى من الحضـارة، وشـرح مفهـومـه الخاص للديمقراطية النيابية كنظام للحكم بصفتها التتويج السيـاسي لهذا التطـور. بالمثـل، كان له مفهـومـه الخـاص للهدف الذي تتوخى الدولة تحقيقه وهو الارتقـاء بالملكـات الثقـافيـة للفـرد وتنمية شخصيته باعتبار أن مستقبل المجتمع يتوقف على مدى نجاح الدولة في إنجاز ذلك. وجدت تلك المفاهيم، علاوة على ما سيلي ذكره، ترجمة لها في الاهتمام الكبير بالتوجيه الفكري للشعب بصفة عامة لنشر القيم الاقتصادية والسياسية لليبرالية عن طريق التعليم ووسـائـل الإعـلام بصفتهـا المؤهلة للتمهيـد لأية تغيرات تطرأ على النظام السياسـي. إن الحكومة في رأيه هي وسيلة تنفيذ هدف الدولة أي أداة زيادة الملكات الفكرية، وهذه هي وظيفتها الأخلاقية التي تقوم بها عن طريق إرساء قواعد دستور تكفل ضم الكفاءات الممتازة إلى كوادرها، والاستعانة بهم أيضا في اللجان الفنية الملحقة بالبرلمان. وقد اقترح عدة خطوات لإصلاح وتعديل آليـات الحكم والنيـابـة تنـاولت وسـائل اختيار الفئة الحاكمة والنظام الانتخابي، ووظائف البرلمان وطريقة قيامه بعمله، ودور الخبراء المتخصصين.[٢٦]

١ ـ الحكومـة :

حذر مِلْ من ترك اختيار الفئة الحاكمة لمن أسماهم بالجماهير الجاهلة لأنه ليس من المنطقي في رأيه أن يكون للأكثرية العددية حق اختيار الحكومة، كما لا يمكن قبول مبدأ المساواة بين أصوات النـاخبـين، ولهـذا اقـترح الأخذ بنظام التمثيل النسبي وإعطاء وزن أكبر للكفاءات. ومـع ذلك،

٢٥- Ibid., pp. 137, 138, 140.

٢٦- Hacker, pp. 590, 591, 575. Rayan, p. 341.

وجد أن هـذا الأسلوب لا يكفي وحده لإلغاء التفوق العددي للجماهير التي تهدد باكتساح الصفوة المتعلمة. وانسجاما مع موقفه الطبقي العام، إنتقى العمال على وجه التحديد في الفصل العاشر من دراسته عن الحكومة النيابية ليقرنهم بمفهومه عن الجماهير الجاهلة ويطالب بضرورة حرماتهم من حق الاقتراع العام.

«قد تكون آراء ورغبات أفقر فئات العمال وأقلها صقلا مفيدة جدا كعامل من عوامل التأثير على عقول الناخبين وأعضاء الهيئة التشريعية، لكنه من الضار جدا اعطاؤهم نفوذا كبيرا بالسماح لهم بالممارسات الكاملة لحق الاقتراع ما داموا على حالتهم الراهنة من الذكاء والأخلاق». (٢٧)

وضع مِلْ نفسه بذلك في مأزق صعب. فبينما يقول إنه يؤمن بالديمقراطية ويناصرها، وجد نفسه مضطرا للتخلي عن أهم مبدأ من مبادئها وهو المساواة في حق التصويت. علاجا لذلك، نادى بحكومة شعبية يكون للشعب دور فعال فيها وبالقدر الذي يحقق رعاية مصالحه. لكن هذا الرأي كان أقرب إلى إعلان عن حُسن النوايا ودون محتوى حقيقي لأنه شكك في قدرة الأغلبية على ممارسة حق الانتخاب، وحبذ قصره على الأفراد الحاصلين على قدر معين من التعليم ليمارسوا هذا الحق ممارسة فعالة، وفي هذا يقول:

«إنه من غير اللائق بتاتا أن يُسمح لأي فرد بالاشتراك في الانتخابات ما لم يكن قادرا على القراءة والكتابة والإلمام بمبادىء الرياضيات».

ليس من العسير ملاحظة أن توافر الشروط التي ذكرها مِلْ كان من قبيل الترف في ذلك الوقت سواء في انجلترا أو أوروبا مما يحصر حق الانتخاب عمليا في أقلية ضئيلة للغاية، خاصة وأن كل النساء كن محرومات أيضا من ذلك الحق، وأن تمتع الرجال بحق التصويت لم يكن يعني أصواتا متساوية. ولكي يحقق التوافق بين آرائه والواقع الثقافي السيء الذي كان سائدا، نادى بجعل التعليم مجانيا وإلزاميا في المراحل الأولى وذلك للقضاء على العائق الذي يحول بين الفرد وبين ممارسة حق التوصيت. وتحسُّبا من نتائج نشر التعليم ولو في مراحله الدنيا، يحتاط مِلْ ويطالب بوضع نظام تصويت خاص يُعطي للفئات المتعلمة وزنا أكبر، وأن يتم تعديل أسلوب الانتخاب بحيث يجعل البرلمان ممثلا لفئات المجتمع من خلال هذا المنظور الثقافي. ولا شك أن أسلوب التمثيل النسبي كان يُلبي تطلعاته تماما من حيث تحجيم الأغلبية ومنعها من السيطرة على الأقلية، علاوة على أن طريقة التصويت المتعدد الذي اقترحه تخول المتعلمين أصواتا إضافية ومركزا متميزا

---

٢٧. Mill: Representative Government, pp. 308, 309.

في النظام السياسي ككل.

فيما يتعلق بأسلوب تولي السلطة التنفيذية، إستلهم مِلْ الدستور الانجليزي عندما حدد ذلك في جهتين. فمن حيث المضمون، يكون البرلمان هو صاحب الصلاحية في اختيار رئيس الوزراء، بينما يقتصر دور الملك في النظم الملكية على الناحية الشكلية، أي أن الملك هو الذي يعينه. بعد ذلك لا يتدخل أي من الطرفين بصورة فعلية في اختيار الوزراء، وإنما يتولى رئيس الحكومة اختيار فريق الوزراء المعاون له، ويكون مسؤولا شخصيا وعمليا عن كل أعمال الحكومة. يشرح مِلْ آراءه تلك في الفصلين الخامس والرابع عشر فيقول:

> **«البرلمان لا يعين أي وزير، وإنما الملك هو الذي يعين رئيس السلطة التنفيذية وفقا لرغبات واتجاهات البرلمان، ويعين سائر الوزراء حسب توصية رئيس الوزراء، بينما يتحمل كل وزير المسؤولية الأدبية المترتبة على اختياره للمسؤولين المناسبين في الوظائف غير الدائمة». «الرئيس التنفيذي مسؤول شخصيا وعمليا عن كل أعمال الحكومة».** [٢٨]

٢ ـ وظائف البرلمان :

اختلفت النظرة إلى وظائف البرلمان بين أتباع الراديكالية الفلسفية وبين جون ستيوارت مِلْ تبعا لتغير الظروف الاقتصادية والسياسية السابق الإشارة إليها. فقد طالب بنتام بممارسة البرلمان لسيادة قانونية كاملة مع الاعتماد على رأي عام مستنير. لهذا شكك في الأخذ بوسائل تؤدي إلى فرض القيود القانونية على السيادة كقوانين الحقوق وفصل السلطات ومبدأ المراجعة والموازنة، واعتبر أنها مشوشة من الناحية النظرية وتقضي على نفسها بالفشل من الناحية العملية. لقد كان الحل لديه يكمن في التسليم بحق الاقتراع العام الذي يمكن أن يجعل قوى الشعب فعالة، ولم تساوره أية هواجس من الأغلبية أو من إمكان إقدامها على فرض الطغيان.

بالمثل، تشابهت آراء جيمس مِلْ مع آراء بنتام فذهب في كتابه «مقال عن الحكم» إلى أن الحل هو قيام هيئة تشريعية تتماثل مصالحها مع مصالح الدولة حتى لا يكون لأعضائها أية دوافع لاستخدام سلطتهم في غرض آخر يتنافى مع المصلحة العامة. كما اقتنع بأن رقابة السلطة التشريعية للسلطة التنفيذية يمكن أن تتحقق آليا بوساطة نظام نيابي يأخذ بمبدأ حق الاقتراع العام ويفرض مددا قصيرة للبقاء في الحكم.

---

٢٨. Ibid., pp. 220, 350.

خلافـا لتـوجهـات بنتـام وجيمس مِلْ ، فان جون ستيـوارت مِلْ كانت له آراء مغـايرة حول وظـائف البرلمان ، (٢٩) وإن ظل منسجـما مع نبض العصر في رفض نظام الحكم الفردي . لقد كان على حق تماما في الحجج التي ساقها لرفض هذا النظـام وأهمها تعارضه مع مبدأ السيادة الشعبية ، ولأن أعبـاء الـدولـة الحـديثـة أثقـل من أن يتحملهـا شخص بمفرده ، ولأن مثل ذلك النظام يعني تقـاعس الأفـراد عن المشـاركـة بجهودهم مما يؤدي إلى إضعاف شخصياتهم والقضاء على هدف الدولة الذي حدده منذ البداية وهو تنمية شخصية الفرد .

تطلع مِلْ إلى تعـديـل العـلاقـة بين السلطتـين التنفيـذية والتشريعية عن طريق وضع نظام للحكم يجمع بين إسناد مهمة الإدارة إلى الخبراء وأصحاب المعرفة من المدراء التنفيذيين كما سيلي ذكـره ، وبـين اشـتراك الـرجـل العادي في مهمة الإشراف على الحكومة حتى لا تطغى فئة الخبراء على حقوق الشعب . وقد انطلق في ذلك من مبدأ أساسي هو أن وظيفة البرلمان في الدولة الحديثة هي مراقبة الحكومة والإشراف عليها وليس القيام بالحكم نفسه ، كما ادعى الفيلسوف الانجليزي إدموند، بيرك ، ذلك لأن البرلمان في رأيه يفتقر إلى الإمكانيات القانونية والادارية لحكم الشعب .

« الهيئة النيابية غير مؤهلة للحكم ، ووظيفتها الصحيحة ليست ممارسة الحكم وإنما مراقبة الحكومة وكشف أعمالها وإعلانها على الشعب ومناقشتها ، وحجب ثقتهـا عن الأعـمال التي ترى أنهـا تستحق التنـديد . ومن وظائفها أيضا إسقاط الحكومة إذا أخلّ أعضاؤها بالأمانة . . . وتعيين آخرين محلهم . . . » . (٣٠)

وخـوفـا من سيطـرة الأغلبيـة ، لم يكتف مل باقـتراح تعديل أسلوب الانتخاب كما أسلفنا ، وقصر وظائف البرلمان على رقابة الحكومة والموافقة على التشريعات أو رفضها وليس وضعها ، وإنما اقـترح ما يضمن للأقليـة تمثيـلا قويـا وصـوتـا عاليـا في الـبرلمـان يمكن أن يعـرقل ما تراه لا يخدم مصالحها . فالبرلمان لا يجب أن يمثل الرأي العام فقط وإنما يجب أن تمثل فيه أيضا جميع التوجهات في الدولة حتى تجد الأقليات فرصة للدفاع عن مصالحها .

من الوظائف الأخرى التي تحدث عنها في الفصلين الثاني عشر والثالث عشر من دراسته عن «الحكومة النيابية» أن يكون البرلمان وعاء لاستقبال التظلمات ، ومجمعا للآراء وطرق التفكير المختلفة . (٣١) وقد أشار مِلْ إلى وسائل فنية يمكن أن تلجأ إليها الأقلية لإملاء شروطها على مرشح

---

٢٩. Ibid., pp. 213, 214 ff. Hacker, pp. 580,581. Rayan, p. 341.

٣٠. Mill: Representative Government, p. 226.

٣١. Ibid., pp. 227, 228, 338.

الأغلبية قبل إعطائه أصواتها ليضمن نجاح ترشيحه. وهذا هو أحد أوجه نشاط ما أسماه بنواة مقاومة الديمقراطية التي لابد من وجودها في ظل دستور ديمقراطي باعتبارها قاعدة أساسية للحكم. وقد تتمثل تلك النواة في إنشاء مجلس نيابي ثان يراقب جزئيا سلطة المجلس النيابي الأول، وإن كان قد تحفظ بأن هذا قد لا يكون أفضل حل. وطبقا لهذا التصور، فإن المجلس الأول يمثل الشعور الشعبي العام، ويمثل الثاني الأهلية الشخصية المدعومة بالخبرة العملية للساسة النبهاء، ومن ثم تتركز قوة السيطرة على الجماهير في أيدي الأكفاء. وتوضح الفقرة التالية الخيار الذي كان مِلْ يفضله.

> **«إن الأسلوب العملي لأي كبح جماح حقيقي لتفوق الأغلبية إنما يعتمد على توزيع القوة في الفرع الشعبي للحكومة . . . وإذا سمح للأغلبية العددية بممارسة سيطرتها الكاملة بوساطة أكثريتها في البرلمان، فإن السماح للأقليات أيضا بأن تتمتع بحقها المتساوي على أساس المبادىء الديمقراطية، (عن طريق) تمثيل يتناسب مع عددها، من شأنه أن يضمن وجودا دائما في المجلس لعدد من المتعلمين الأذكياء المتفوقين يكون لهم من وزنهم الشخصي أكثر مما لنسبتهم العددية من وزن، وبذلك يتدعم وبأقصى صورة مؤثرة مركز المقاومة الأدبية المرغوب فيها، وتنتفي الحاجة إلى مجلس ثان قد يعوق تحقيق ذلك».**
>
> **«ولا تقل عن ذلك أهمية وظيفة البرلمان في نظر شكاوي الأمة . . . وآراء كل طبقة من طبقاتها وكل فرد بارز في المجتمع. والبرلمان هو المجال الذي يشعر كل شخص في الدولة بأن فيه من ينطق باسمه بصورة أفضل مما يستطيعه هو نفسه . . . وهو الميدان الذي يستطيع كل رأي أو كل حزب في الأمة أن يجرب فيه قوته ويختبر مداها».** [٣٢]

٣ ـ دور الخبراء :

إهتم مِلْ اهتماما كبيرا بدور الخبراء في مجالي التشريع والتنفيذ. فبعد أن أوضح أن على الهيئة التشريعية مراقبة أعمال الحكومة وليس القيام بمهامها، أكد على أن البرلمان ليست له صلاحيات تقديم مشاريع قوانين، وإنما له فقط الموافقة على تلك المشاريع أو رفضها. بعبارة أخرى، وضع قيدين على السلطة التشريعية لضمان النتائج المرجوة من وجهة نظره. هذان القيدان هما الأسلوب

٣٢. Ibid., pp. 338, 339, 226.

الانتخابي السابق ذكره الذي يستبعد سيطرة الأغلبية، والثاني هو تجريد تلك السلطة من صلاحية وضع مشروعات القوانين أو تعديلها، وإنما يقتصر عملها فقط على إعطاء التعليمات إلى لجنة صغيرة من خبراء القانون المحترفين تكون مهمتها فنية بحتة وهي صياغة تلك القوانين وتعديلها، وليس لهذه اللجنة حق إقرارها فهذه مهمة موكولة إلى البرلمان وحده. ويعزو مِلْ ذلك إلى عجز البرلمان عن سن القوانين لكثرة عدد أعضائه، ولعدم تخصصهم في القانون، فهم على حد قوله أنصاف محترفين. وهو يضرب مثالا على ذلك بالبرلمان الانجليزي الذي كانت مشروعات القوانين المهمة تتعطل فيه لمدة طويلة لعدم قدرة الأعضاء على فهمها، ولكثرة المناقشة فيها.

«تكون الهيئة الكبيرة العدد أقل كفاءة سواء في أمور التشريع أو الإدارة . . . فمهمة وضع القوانين تتطلب عملا ذهنيا ليس فقط من عقول مجربة وإنما متخصصة أيضا في هذا العمل . . . ويكفي هذا الاعتبار وحده للاقناع بأن وضع القوانين لا يمكن أن يتم بصورة سليمة إلا بوساطة لجنة من عدد ضئيل جدا من الأفراد». «إن الزمن المطلوب بالضرورة لموافقة البرلمان وإقراره لمشاريع القوانين يجعله أقل قدرة على إقرارها . . .» «إن أية حكومة جديرة بمركز حضاري رفيع لابد أن تنشيء لجنة صغيرة . . . كواحد من مكوناتها الأساسية تكون مهمتها التشريع». «لكن لا يصبح أي مشروع قانونا ما لم يقره البرلمان الذي له أيضا، أو لأي من مجلسيه، سلطة رفض المشروع، وإعادته إلى تلك اللجنة لإعادة النظر فيه». (٣٣)

حذر مِلْ أيضا من تدخل الهيئة النيابية في الأعمال التنفيذية وإلا أدى ذلك إلى أضرار وذلك على ضوء ما سبق أن قاله عن افتقار أعضاء البرلمان إلى الخبرة في تلك المجالات. وإذا حدث مثل ذلك التدخل فإنه سيؤدي في رأيه إلى تحكم الجهل بالمعرفة، وعدم الخبرة بالخبرة، وسيسود الاهمال. كذلك فإنه إذا كان تدخلهم لدوافع مصلحية وأدى إلى إضافة أو حذف بعض النصوص لمشروع قانون ما إرضاء لتلك المصالح، فإن من شأن هذا أن يشيع الفساد التام الشامل. هذا ويتمثل قصور البرلمان أيضا، كما أوضح في الفصل الخامس، في المضار التي قد تترتب على عدم وجود قوة سياسية أخرى تحد من سلطاته التي يتمتع بها لما له من مكانة أدبية عالية كممثل للأمة.

« يستطيع البرلمان كبح ومنع سياسات الوزير السيئة أو التعيينات التي يجريها،

٣٣. Ibid., pp. 214, 220, 221, 223.

لكن من يكبح جماح البرلمان؟ . . . يشعر الوزير أو المسؤول الإداري بجانب من المسؤولية ، أما المجلس فلا يشعر بأية مسؤولية على الإطلاق . . . يعتبر الجميع تصرفات وأعمال المجلس بريئة ومبررة مهما كانت نتائجها وخيمة ، خاصة إذا أيده رأي عام محبّذ» . (٣٤)

لهذا اعتبر مِلْ أن دور الخبراء يمكن أن يحد من تلك المساوىء بوضع مقاليد الحكم في يد الخبراء المحترفين وذلك بالفصل بين الوظائف التي تقوم بالمراقبة عن تلك التي تتطلب المهارة ، أي فصل وظائف المراقبة والنقد عن وظائف التشريع والتنفيذ والإدارة ، على أن يقوم بالوظائف الأولى ممثلو الأغلبية في الهيئة النيابية ، وبالوظائف الأخرى فئة الخبراء ممن تتوافر فيهم المعرفة المكتسبة والذكاء . ولضمان الحرفية والمهنية العالية في هؤلاء الخبراء فإنهم يحصلون على تلك الوظائف بالتعيين وليس بالانتخاب . يقول مِلْ في الفصل الرابع عشر من هذه الدراسة :

« من المبادىء الهامة للحكم الصالح التي ينص عليها دستور شعبي هو ألا يعين الموظفون التنفيذيون بالانتخاب العام سواء بأصوات الشعب نفسه أو بأصوات ممثليه . إن كل أعمال الحكومة تتسم بالمهارة ويحتاج تصريفها إلى مؤهلات فنية خاصة لا يقدرها حق قدرها إلا أشخاص يتمتعون بقسط من هذه المؤهلات أو ببعض الخبرة العملية المتعلقة بها» . (٣٥)

المبحث الرابع

تقويم إسهام مِلْ

يُعتبر مِلْ ممثلا لمرحلة انتقالية بين الليبرالية المبكرة والليبرالية المحدثة . ويرجع الفضل إليه في إعادة إبراز مفاهيم العقل والتنوير التي ميزت القرنين السابقين السابع عشر والثامن عشر حتى أنه اعتبر مؤشرات الحضارة وجود حكومة مسؤولة ، ونشوء المعرفة العلمية . لقد أكد على أن تقدم المجتمع يقاس بمستوى الفكر فيه ، وأن تقدم البشرية مستقبلا مرتبط بالتطور المستمر للمعرفة

٣٤. Ibid., pp. 217, 218.

٣٥. Ibid., p. 349.

العلمية وخاصة في مجالي العلوم الاجتماعية بعد أن شارف تقدم العلوم الطبيعية على الاكتمال في رأيه. (٣٦)

كان مِلْ يؤمن بضرورة وجود الدولة وأهميتها بالنسبة للفرد، ولكنه كان يخشى في الوقت نفسه من طغيان الأغلبية على حريته. لقد كانت المشكلة التي واجهته هي كيفية التوفيق بين فكرة الدولة صاحبة السيادة المطلقة وبين المحافظة على تلك الحرية. لذلك وضع هدفا جديدا للدولة هو العمل على إنماء شخصية الفرد عن طريق تمكينه من رعاية وتنمية مصالحه الخاصة. لا يقل عن ذلك أهمية مواجهة مِلْ للتراث الفلسفي لأوائل القرن التاسع عشر وخاصة الآراء المبكرة لمذهب المنفعة ومبدأ تحقيق أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، حيث اتخذ أصحاب هذا المبدأ من الرجل العادي أي المتوسط معيارا لإمكان قياس السعادة. لكن تطور الأوضاع السياسية والاقتصادية أظهر استحالة تطبيق هذا المبدأ، خاصة وأن السعادة صفة فردية لا تقاس بالكم وإنما بالكيف.

كانت هذه هي مهمة مِلْ وهي محاولة التوفيق بين مبدأ الفردية الذي بالغ بشدة في حقوق وحريات الفرد كرد فعل عنيف على القهر الذي مارسه الإقطاع، وبين المبادىء الديمقراطية التي تُعْلي من شأن الأغلبية، وهي المبادىء التي رفعتها البرجوازية نفسها في مرحلة مبكرة في مواجهة الإقطاع ولكنها أصبحت خطرا عليها بعد التطورات الاقتصادية والسياسية المشار إليها، وبعد تحول البرجوازية إلى أقلية في المجتمع وسط أغلبية ساحقة من الفقراء ومتوسطي الحال/ وقد أوضحنا أن محاولة مِلْ لم تكن موفقة تماما إذ مال إلى تأييد حكم الأقلية التي أسماها بالمثقفة أو الموهوبة مما عرّضه للنقد. ورغم سلامة بعض الاعتراضات على توجهاته الفكرية، فإن صحة تقويم إسهامه تقتضي وضع آرائه التي تعرضت للنقد في الإطار العام لكتاباته، واستعراض الردود عليها، وإبداء بعض وجهات نظرنا بشأنها.

١ ـ قد يكون الرأي الذي عبّر عنه مِلْ حول الاستبداد والهمج مدعاة للانزعاج، فقد كتب في الفصل الأول من مقاله «عن الحرية»:

> **« الاستبداد أسلوب حكم مشروع في التعامل مع الهمج بشرط أن يكون الهدف هو تحسين أوضاعهم»**. (٣٧)

٣٦. Touchard, p. 534. Sabine, p. 674. Hacker, p. 576. Magid, p.741.

٣٧. Mill: Utilitarianism, On Liberty, p. 136.

ليس الغـرض من الأسطـر التـالية انتحال الأعذار لِلْ ، لأنه مهما كان الهدف فإن الاستبداد ليس أسلوب عقلاني ولا عملي للحكم . ففي أي إطار من فلسفته السياسية وضع هذه المقولة؟ لقد كان يرى أن الحكـومـات تقـوم للمحـافظـة على النظـام وتحقيق تقـدم المجتمع ، أي أن هدفها هو تحسـين ظروف حيـاة الشعب ، والـوسيلة لتحقيق ذلـك هي التعليم . وكـما يمـر الفرد بعدة مراحل مختلفـة في تعليمـه ، فإن تعليم الشعب يمـر أيضا بمراحل . فإذا كانت الهمجية هي الحالة السابقة على الحضـارة كما افـترض ، فإن الـدرس الأول هو الطـاعـة التي تفرض بقوة الاستبداد ، والدرس الثـاني هو العمـل ، والـدرس الثـالث والأخـير هو الحكم الـذاتي أو الاستقلال . هناك في رأيه خط متصـل من التطـور بين العبـوديـة والحكم الـذاتي حيث يتم تعلم درس محدد استعـدادا للمـرحلة التـاليـة ، وهذا يساعد الشعب على اكتساب سمة الشخصية الجديدة الملائمة . بذلك يصير معيار الحكم على أحسن نسق لحكـومـة شعب ما هو مدى القـدرة على إعـداد ما هو ضروري لتعليم الشعب الـدرس الـواجب تعلمـه للانتقـال إلى المـرحلة الأعلى للمجتمـع .[٣٨] قد يسـاعـد هذا التوضيح على فهم أفضل لعبارة مِلْ عن حكم الهمج عن طريق الاستبداد .

٢ ـ فازت الأقليـة بنصيب كبـير من اهتـمام إدمـونـد بيرك (١٧٢٩ ـ ١٧٩٧) ، وأليكسى دو توكفيل (١٨٠٥ ـ ١٨٥٩) . لم يهتم بيرك بحـمايـة الأفـراد الأذكياء الموهوبين كما فعل مِلْ فيما بعد ، وإنـما اهتم بتلك الطبقـة في المجتمـع التي تأخـذ على عاتقهـا حفـظ ونقـل تراث التمـدن حسب مفهـومـه . ولا يمكن الحفـاظ على هذا الـتراث في رأيه إلا إذا كانت السلطة السياسية في يد طبقة حاكمة أرستقراطية وراثية ، وبالتالي يكمن الحل في تسليم السلطة للأقلية التي تحمل هذه التقاليد المرغـوب في نقلهـا . ويتفق توكفيل مع بيرك على أن الأرستقراطية وحدها هي التي يمكن أن توفر البيئـة التي تزدهـر فيهـا تلك التقاليد والقيم ، وأن هذه الأقلية هي فقط القادرة على الحفاظ عليها . لكن هذه الأقليـة لا تستطيـع الاحتفـاظ بالسلطة إلا بالسيطرة على الأغلبية وترويضها . ولعله من المفيد في هذا المجال الوقوف على الوسائل التي فكر فيها كل منهما ومستوى تفكير بعض الفلاسفة السياسيين الذين عبروا بصراحة عن اتجاهات شديدة الدونية قد يخجل زملاؤهم قديما وحديثا مـن الكشف عنها رغم إيمانهم بها .

يشـرح بيرك بعض وسـائـل السيطـرة على جماهير الأغلبية بهدف تمكين الأقلية من الحفـاظ على ميراث الحرية بفعالية حسب قوله . هذه الوسائل هي عدم المساواة في توزيع الثروة ، وتفسير الدين بطريقة تقنع الجماهير بأنها ما خُلقت في الدنيا إلا لتشقى وحثها على الزهد ، هذا علاوة على

٣٨. Magid, pp. 744, 745.

بذر بذور الشقاق، والتعصب، ونشر الجهل بين الجماهير عن طريق عدم تعليمها. كانت لهذا المخطط ردود فعل متباينة بين الفلاسفة. فقد تحسّر توكفيل لأن هذه الوسائل لن تكون كافية في عصر تسوده مشاعر المساواة، كما أن ماركس وانغلز أكدا استحالة تطبيق وسائل بيرك بسبب الظروف الجديدة للتصنيع، وارتفاع الوعي الطبقي.[٣٩]

على ضوء هذه المقارنة، ورغم اهتمام مِلْ الكبير بمصالح الفرد والأقلية فإنه اتخذ موقفا مغايرا من هذه القضية. صحيح أنه أكد على وجوب احترام الأغلبية في المجتمع لحقوق الأقلية وحريتها في التعبير عن رأيها ولو كان معاكسا لمصالح الأغلبية، وصحيح أيضا أنه أكد على أن الأقلية المتعلمة الموهوبة يجب أن تحكم وأن يضمن لها هذا الحق، إلا أنه لم ينحدر إلى مستوى فلسفة بيرك. قد يكون متفقا معه على تحجيم قوة الأغلبية، ولكن مِلْ سعى إلى تحقيق ذلك كما سبقت الإشارة بوسائل عصرية كتغيير نظام الانتخاب، وإعطاء المتعلمين مزايا أكبر عند التصويت، ووضع اللجان المسؤولة عن التشريع في يد خبراء متخصصين غير منتخبين. لقد كان هناك بُعد طبقي واضح في كتابات مِلْ لصالح البرجوازية خاصة إذا أخذنا في الاعتبار صعوبة رفع المستوى التعليمي والثقافي للأغلبية في ذلك الوقت، وهو الشرط الجوهري الذي وضعه للإسهام بفعالية في الانتخاب والترشيح للهيئات النيابية. مع ذلك يظل هناك بَوْن شاسع في رأينا بين أسلوب كل من بيرك ومِلْ في تحجيم قوة الأغلبية وزيادة فعالية الأقلية.

٣ ـ نناقش العلاقة بين الأفكار الجديدة والاستقرار السياسي ونظام الحكم، فنلاحظ أن توافر الحرية في رأي مِلْ شرط ضروري لتحقيق التقدم، وأن هذا يعتمد بدوره على نشوء أفكار جديدة. هناك نتيجة لا يمكن تفاديها وهي أن نشوء مثل تلك الأفكار يمثل تحديا للأفكار القديمة المقبولة مجتمعيا، بالإضافة إلى أن الأفكار الجديدة لا تستطيع تحدي العقائد القائمة واقتراح بدائل لها إلا في ظل مناخ من الحرية. ويعترف مِلْ بمسلمات مهمة وهي أن هذه العقائد تزود المجتمع بأساس من الاستقرار يمكن أن يتعرض للاهتزاز إذا ظهرت أفكار جديدة تمثل تحديا للعقائد القائمة. ولا يخفى وجود نوع من التناقض الضمني بين متطلبات الاستقرار وبين محاولات إصلاح آليات الحكم والنيابة عالجه مِلْ في دراسته عن الحكومة النيابية.[٤٠] ونلاحظ أن معالجته لهذا التناقض جاءت على حساب الأغلبية وموقعها من نظام الحكم، حيث أعطى الأولوية لعامل توفير الاستقرار فجاءت أفكاره الجديدة لِتُرَكِّز السلطة في يد الأقلية المثقفة التي ترتبط مصالحها بمصالح

٣٩. Hacker, p. 606.

٤٠. Magid, pp. 740, 741.

واستمرارية البرجوازية الصاعدة بعد أن تحولت إلى أقلية في المجتمع على نحو ما أسلفنا.

٤ ـ حول موقف مِلْ من حق الأغلبية أو الأقلية في السيطرة السياسية، أثيرت أسئلة كثيرة مثل: ما الذي يمكن عمله إذا كانت طبقة اجتماعية واحدة تشكل الأغلبية العددية في المجتمع؟ وما هو مستقبل الديمقراطية في مثل هذا المجتمع؟ وما مغزى فلسفته السياسية للطبقة الحاكمة؟ تراوحت المواقف إزاء هذه القضايا، فقد رفض أحد الكتاب المعاصرين النقد الموجه إلى مِلْ بأن ميوله المحافظة جعلته يعارض حكم الأغلبية وخاصة الطبقة العاملة مما أدى بالتالي إلى تفضيله لنوع من «الديمقراطية المخففة» مهما صرح بغير ذلك. هذا بينما أكد مفكر ثان على الطابع المحافظ لآرائه وأنها تخدم الأوضاع القائمة لصالح الطبقة الحاكمة.[٤١] يتلخص دفاع الأول في أن تأييد مِلْ لديمقراطية «حقيقية» جعله يعارض أي شكل من أشكال المجتمع الطبقي لأنه أدرك أن التقسيم الدائم للمجتمع إلى جماعات مصالح مختلفة، أو وجود أغلبية ثابتة ودائمة في المجتمع يتعارض مع الديمقراطية. لهذا فكر مِلْ في ضرورة التخلص من أي نظام من هذه النظم حفاظا على الديمقراطية. ولا نرى أن هذا الدفاع دفاع مقنع لأنه يتجاهل السمة الطبقية الواضحة في انجلترا قبل وأيام مِلْ وحتى بعده، وذلك من واقع تقويمات الفلاسفة السياسيين الغربيين أنفسهم التي سبق تناولها عند دراسة هوبز ولوك حيث أشرنا إلى تقويمهم للنظام الاقتصادي بأنه طبقي فظ رغم المكاسب السياسية التي تم تحقيقها وخاصة بعد ثورة ١٦٨٨. أما المفكر الثاني فيرى أن الأطروحات المعتدلة التي اشتملتها فلسفة مِلْ السياسية كانت محافظة بما يكفي لعدم إزعاج الطبقة الحاكمة، وفي نفس الوقت تقدمية بما يكفي للتكيف وتلبية الحاجة إلى التغير. لقد اقترح مِلْ كثيرا من الإصلاحات الليبرالية فكرا وتطبيقا، لكن تأييده لسيطرة الأقلية على مقر السلطة السياسية يفند الادعاء بأنه كان يعارض أي شكل من أشكال المجتمع الطبقي.

٥ ـ ملاحظة أخيرة نستهلها بالسؤال التالي: هل كانت حقوق وحريات الفرد معرضة فعلا للتهديد من جانب الأغلبية في المجتمع كما قال مِلْ، أم أن الدفاع عنها كان مبررا للدعوة إلى نقل السلطة الفعلية إلى يد الأقلية؟ تميزت الثورات البرجوازية في القرنين السابع عشر والثامن عشر بصراع مرير من أجل الحرية، واقترنت بها في نفس الوقت مصالح اقتصادية محددة. لقد دافعت الليبرالية عن حقوق وحريات الفرد لدعم النظام الرأسمالي الصاعد، وكانت هناك عدة أسباب لذلك من أهمها:

---

٤١ ـ Richard Wollheim: (Introduction), Mill, Representative Government, pp. xxiv, xxv. Hacker, p.572.

- الحاجة إلى أيدي عاملة تحررت من قيود الإقطاع وغير مرتبطة بملاك الأراضي لتوجيهها إلى العمل بالمصانع. ولا شك أن المناداة بحق الفرد في اختيار العمل المناسب يشبع هذه الحاجة.
- الرغبة في تحرير التجارة من قيود الاقتصاد الإقطاعي، وهذه يمكن تلبيتها بوساطة القوانين الجديدة التي يقوم بصياغتها خبراء غير منتخبين ويوافق عليها برلمان تسيطر عليه نخبة جديدة متعاطفة مع المصالح الاقتصادية للبرجوازية وليس الاقطاع.
- كان الاعتراف بحقوق وحريات الفرد هو المدخل الطبيعي لإضفاء الصفة القانونية على الملكية الخاصة التي هي أساس النظام الرأسمالي. أي أن الدافع إلى الصراع من أجل تلك الحقوق والحريات هو حق الملكية الخاصة بصفة أساسية وإن كان بعض كتاب الليبرالية يحاولون قلب الحقيقة والايهام بأن الفكرة المطلقة للفرد هي التي تبرر الملكية الخاصة. ولعل هذا الهدف المركزي هو حجر الأساس في الحجج الليبرالية منذ لوك وحتى اليوم.
- على مستوى التكتيك وخاصة محاولة استقطاب حلفاء في المراحل المبكرة للصراع، وفّر الدفاع عن حقوق وحريات الفرد للبرجوازية الصاعدة الأساس الفكري للتحالف السياسي والثوري مع طبقات الشعب الأخرى التي كانت تحارب الإقطاع كالفلاحين الأجراء والبرجوازية الصغيرة. من هذه النقاط يتضح أن تدعيم حكم الأقلية ومصالحها كان هو الحافز الأول والأهم للدفاع عن حقوق وحريات الفرد.

الباب الرابع

الفلسفات السياسية للدولة الاشتراكية

صفحة

الفصل الحادي والعشرون

الفلسفات الاشتراكية الخيالية، والعلمية، والديمقراطية

المبحـــث الأول

مقـــدمـــة

عرفت البشرية منذ القدم العديد من الأفكار والفلسفات والمذاهب التي حاول أصحابها من خلالها تشخيص وعلاج أسباب الخلل والظلم والاستغلال في المجتمعات والنظم السياسية. وقد تفاوتت تلك المحاولات بين تصور مجتمعات ونظم مثالية خيالية يتم القضاء فيها نهائيا على الخلل، وبين معالجات تركز على وسائل إعادة توزيع عائد الانتاج بوسائل أكثر عدالة مماكان سائدا في تلك المجتمعات، إما انطلاقا من تعاليم دينية أو قيم أخلاقية أو مبادىء سياسية. ويندرج تحت هذه المحاولات أسماء كثيرة لامعة منها: الفيلسوف اليوناني أفلاطون في كتابه المسمى بالجمهورية، والفيلسوف الإسلامي أبو النصر الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، والمفكر ورجل الدولة الانجليزي توماس مور في كتابه يوتوبيا، والقس الإيطالي كامبانيللا في كتابه مدينة الشمس.

ظهرت بعد ذلك بعض الفلسفات التي تدعو إلى العدالة الاجتماعية واستخدمت لفظ اشتراكية بعد أن صبغته بطابعها المميز مما أدى في كثير من الأحيان إلى غموض وعدم دقة هذا اللفظ شأنه في ذلك شأن غيره من المصطلحات المتناولة في العلوم الاجتماعية عامة مثل الديمقراطية والعدالة وحقوق الإنسان وحرية الفرد . . . الخ. واصطلاح «اشتراكية» حديث نسبيا ظهر في فرنسا والمانيا وانجلترا حوالي العقد الثالث من القرن التاسع عشر، بينما ظهر في الوطن العربي في بداية القرن العشرين. ويمكن أن نميز في إطار الفكر الاشتراكي ثلاث فلسفات رئيسية هي:

* الاشتراكية الخيالية أو الطوباوية نسبة إلى كلمة يوتوبيا Utopia المشتقة من اليونانية «أوتوبوس» بمعنى المكان الذي لا وجود له.
* الاشتراكية العلمية وهي تكون مع المادية الجدلية والمادية التاريخية المرتكزات الثلاث للماركسية.
* الاشتراكية الديمقراطية التي عارضت المنظومتين السابقتين وارتبطت في أوروبا بما يسمى بالدولية الثانية، ويطلق عليها اليوم مجازا الدولية الاشتراكية.

هذا وترجع الفلسفات الاشتراكية الحديثة إلى النزعة المادية التي عبّر عنها بعض الفلاسفة الفرنسيين مثل هيلفيشيوس وأولباك. ورغم أنهما لم يكونا اشتراكيين إلا أن نزعتهما المادية وآرائهما ترتبط بالاتجاه الاشتراكي وخاصة ما عبرّا عنه من آراء حول الإنسان وكيف أنه خيّر بطبعه، كما تحدثا عن عظمة التجربة وتأثير البيئة الطبيعية. وقد أشارت الماركسية فيما بعد إلى أن مصادرها

الثلاثة هي الفلسفة الألمانية والاقتصاد السياسي الإنجليزي والاشتراكية الفرنسية، ويهمنا هذا المصدر الأخير إذ ذكر إنغلز أنه تعين على الاشتراكية الحديثة، ككل فلسفة جديدة، أن تنهل من أفكار سابقيها المباشرين وإن كانت جذورها تنبت في أرض الواقع الاقتصادي. لم تكن الاشتراكية السابقة على ماركس علمية وإنما كانت خيالية وأهم ما يميزها هو أن الاشتراكية الفرنسية تكون الجانب الأكبر منها. (١)

المبحث الثاني

الإشتراكية الخيالية (أو الطوباوية) Utopian Socialism

حلت الرأسمالية محل الإقطاع في بعض الدول الأوروبية خلال القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر، وصاحب ذلك تغيرات جذرية في مجالات الإنتاج والتكنيك بفضل التطورات الكبيرة في العلوم الطبيعية. وقد أدى ذلك إلى إنتشار المصانع وتقدم صناعات الاستخراج والتعدين على حساب الصناعات الحرفية وأسلوب المانيفاتورة. كما حلت طاقة البخار ومن بعدها الكهرباء محل الطاقة العضلية للإنسان أو الطاقة المحدودة للماء والهواء. وتدل الإحصاءات على أن تطور الانتاج في ظل الرأسمالية خلال قرنين أو ثلاثة قرون فاق كل الإنتاج الذي حققته البشرية قبل ظهور النظام الرأسمالي.

لكن هذا التطور كان له ثمن باهظ من القسوة والظلم صاحب النظام الجديد مما دفع عددا من المفكرين من ذوي الحس الإنساني والأخلاقي إلى نقد فلاسفة الحقوق الطبيعية لدفاعهم المتطرف عن الحق المطلق للملكية الفردية. وقد اعتمد هؤلاء المفكرون على آراء الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو، رغم أنه لا ينتمي إلى هذا التيار، وخاصة قوله في كتابه خطاب في أصل التفاوت بين البشر: «إن الملكية الفردية ليست من الطبيعة في شيء . . . سيكون مصيركم الضياع لو نسيتم أن الأرض ليست ملكا لأحد، وثمارها لنا جميعا». وفي كتابه إميل يقول روسو: «لا يمكن

---

١. Rodney Barker, "Socialism", in: Blackwell Enc., pp. 485-489. Barbara Godwin, "Utopianism", Ibid., pp. 533-535.

جورج بوليتزير: أصول الفلسفة الماركسية، ترجمة وتعليق اسماعيل المهدي، القاهرة ١٩٥٧، الكتاب الأول، ص ٣٩١.

أن يستفيد من القوانين القائمة إلا الأغنياء، أما الفقراء فهي ضارة بمصالحهم». وقد ذهب روسو فيـما بعـد إلى القـول إنـه على الـدولـة أن تحقق لكل فرد قدرا من الملكية الخاصة، وألا تدع أحدا يمتلك أكثر مما يجب.[٢]

هكـذا أظهـر مفكـرون من مشـارب متعـددة امتعاضهم من الآثار المترتبة على تطور النظام الـرأسـمالي الـوليـد ورفضهم لآراء أنصار الحقوق الطبيعية ومفكري الرأسمالية الذين قدموا السعادة على الفضيلة الأخـلاقيـة ثم كذب الـواقع دعاواهم. فمثلا لم تتحقق السعادة الكبرى أو السعادة الفردية لأكبر عدد من الناس كما زعموا رغم تعدد الأنماط التي مر بها الانتاج الرأسمالي. إقترن ذلك بزيـادة تعـاسـة أغلبيـة العـاملين في أوروبـا بسبب زيادة ساعات العمل، واستفحال الاستقطابْ الاجتماعي بين الأغنياء والفقراء والزيادة العشوائية للإنتاج وما ترتب عليها من مخزون سلعي كبير عجـزت الأسـواق المحليـة أحيانا عن استيعابه، فانفجرت أزمات اقتصادية دورية تمثلت في ظواهر البطـالـة وانخفـاض مستـوى المعيشـة وتـركز الأموال وبروز المشاريع الاحتكارية الضخمة. دخل النظـام الـرأسـمالي بعـد ذلـك المرحلة الامبريالية وأخذ يكتسب بالتدريج الصفة الطفيلية وتتحول الـدولـة إلى مؤسسـة ربـويـة ضخمـة تعيش على عائـد استثـمار رؤوس الأمـوال في الداخل وفي مستعمرات ما وراء البحار.[٣]

لقـد تمكن النظـام الـرأسـمالي من بسـط سيطـرتـه على كثير من الدول الأوروبية، وبدأت الـبرجـوازيـة تتخلى عن شعـاراتهـا التحررية التي انبثقت مع الثورة الفرنسية على وجه الخصوص كالحـريـة والمسـاواة والإخـاء، ثم تحول نظـام الحكم في انجلترا وفرنسا إلى مأساة بالنسبة للأغلبية الفقيرة تُمارس أبشع ألوان الظلم والقهر. ومن المعروف أن هذه التطورات قد أعقبت نمو الصناعة الـرأسـماليـة وانتقـال مئـات الآلاف من الفـلاحين من الريف إلى المدن والمراكز الحضرية الأخرى للعمـل في المصـانـع فوقعـوا ضحيـة للاستغـلال الرأسمالي الذي تمكن من جمع أرباح طائلة وزيادة تراكم رؤوس الأموال مخلِّفا الشقاء للأغلبية الكادحة.

وكـرد فعـل لتلك التطـورات ظهر تيار الاشتراكية الخيالية، وكانت نقطة انطلاقه الأولى نقد الوضع التعس للعمال الذي كان الإقتصاديون البرجوازيون يقولون إنه وضع طبيعي لأنه يزيد نمو الصناعة. وقد تحركت ضمائر فلاسفة الاشتراكية الخيالية ضد هذا الاستغلال رغم أن بعضهم كانوا

٢ ـ أنظر البند ثالثا من المبحث الثالث من الفصل السادس عشر (روسو).

٣ ـ Vladimir I. Lenin, "Imperialism the Highest Stage of Capitalism. A Popular Outline" in, Lenin: Selected Works Vol.1, Foreign Languages Publ. House, Moscow 1960, pp. 812, 720 ff. Referred to hereunder as, Lenin: Selected Works.

من الناحية الطبقية ينحدرون من الطبقة البرجوازية نفسها. تمثل ذلك في مناداتهم بأن المجتمع الصحي الفاضل يستلزم إلغاء الملكية الفردية لأدوات الانتاج. ومساهمة كل فرد في خدمة المصالح الاجتماعية لمواطنيه. في مثل هذا المجتمع يقوم كل شخص بالعمل نفسه ويحصل على المتعة نفسها تطبيقا لمبدأ تكافؤ الفرص وبحيث لا يعيش أحد على كد وعمل الآخرين. [٤] لكن محاولاتهم واقتراحاتهم لم تكن قابلة للتطبيق الناجح كما سنشرح في الفصل التالي، بسبب عدم إدراكهم للقوانين العلمية التي تتحكم في العوامل والقوى الاقتصادية والسياسية في المجتمع والتي تحول دون تحقيق مشاريعهم الخيالية للخلاص الاجتماعي والتي كانت إما متشائمة أو ساذجة متفائلة. هذا وسنراعي في شرح آرائهم عنصر الترتيب الزمني لإظهار مدى النضج الذي طرأ عليها كلما تقدم ونضج النظام الرأسمالي نفسه.

المبحث الثالث

الإشتراكية العلمية Scientific Socialism

تفاقمت حدة التناقضات الرأسمالية في أوروبا ونشبت أول أزمة اقتصادية كبرى في عام ١٨٢٥، وازدادت الطبقة العاملة عددا وتنظيما فحدثت أول انتفاضة عمالية في مدينة لايدن بهولندا خلال الفترة ١٨٣٨ - ١٨٤٢، كما لجأ العمال في باريس إلى الصراع المسلح ضد البرجوازية عام ١٨٣٨. بذلك أصبحت التناقضات أكثر حدة عما كانت عليه في مرحلة الاشتراكية الخيالية، كما تبلور الصراع الطبقي بصورة حاسمة بين البرجوازية والطبقة العاملة وهي ظواهر وقوى جديدة تماما استفاد منها كل من ماركس وإنغلز بينما لم تكن بمثل هذا الوضع لمن سبقهما من الفلاسفة.

وصف ماركس مذهبه بأنه دراسة علمية للاشتراكية تمييزا لها عن الدراسات السابقة التي افتقرت إلى التحليل العلمي، والتي كان مبعثها العاطفة والشعور بمساوىء النظام الاقتصادية والاجتماعية. يلاحظ ماركس هذا الفرق بين الاثنين فيقول إن الاشتراكية العلمية تنبع من الواقع

٤ - Ibid., p. 70. Friedrich Engels, "Socialism: Utopian and Scientific" in, Marx Engels: Selected Works, Vol. II, Foreign Languages P.H., Moscow 1955, pp. 118-127. Referred to hereunder as, Marx Engels: Selected Works.

ومن طبيعة الأشياء، بينما تلجأ الاشتراكية الخيالية إلى مبادىء العدالة فتضع مثلا أعلى للمجتمع الانساني دون القدرة على شرح الوسائل الملائمة للانتقال من مجتمع الاستغلال والفساد إلى المثل الأعلى المنشود. أي أن مبادىء الاشتراكية الخيالية لم تكن تَعْدُ كونها محاولات للتنفيس عن الضيق من واقع الحياة الزاخر بالآلام والحرمان. يتضح هذا الطابع الخيالي من الفشل الذي مُنيت به بعض المشروعات التي حاولت وضع تلك المبادىء موضع التنفيذ مثل تجربة روبرت أوين الرائدة، ثم تجربته الثانية التي أقام فيها مستعمرة بولاية إنديانا الأمريكية على أساس الملكية الجماعية والعمل الجماعي وتوزيع الناتج الكلي بين الأعضاء. بالمثل، فشلت تجربة إتيين كابين الفرنسي الذي أنشأ مستعمرته الاشتراكية في نيو أورليانز.

خلافا لتلك التصورات عن المدن الفاضلة والتجارب الفاشلة التي لا تستند إلى دراسة علمية، يقول ماركس إنه بدأ من الواقع وبحث موضوع الاشتراكية على أسس منطقية أتاحت له وضع مذهب جديد أحدث ثورة في الفكر الاقتصادي والسياسي. ويضيف من جاء بعده من الماركسيين أن هذا المذهب قد بدأ يؤثر في نظم الحكم القائمة، وأنه تم تطبيقه عمليا عام ١٩١٧ بالقضاء على القيصرية في روسيا وإنشاء الاتحاد السوفيتي، ثم تحول بعد الحرب العالمية الثانية ليصبح أساسا لنظام عالمي، علاوة على تأثيره بدرجات متفاوتة في المفاهيم الاشتراكية التي لا تأخذ بالماركسية، ثم بدأت مرحلة الانحسار ثم الانهيار نتيجة تحويل المادية الجدلية إلى قالب جامد بدلا من المحافظة على دورها كمنهج للتطور، علاوة على تكلُّس قيادات الحزب الشيوعي السوفيتي وأحزاب الدول الاشتراكية ووقوعها في أخطاء استراتيجية فادحة.

تتناول الأسطر التالية تعريفا بالاشتراكية العلمية، وبعض السمات الهامة التي تميزها عن غيرها وخاصة في موقفها من الإنسان، ومن قضية أسلوب التغير الاجتماعي. يعرّفْ بليخانوف (١٨٥٦ ـ ١٩١٨) Georgi V. Plekhanov الاشتراكية العلمية بأنها: «تلك التعاليم الشيوعية التي بدأت تتشكل من خلال الاشتراكية الخيالية في بداية الأربعينيات من القرن التاسع عشر، وتحت التأثير القوي للفلسفة الهيغلية من جهة، والاقتصاد الكلاسيكي من جهة أخرى. وهي التعاليم التي شرحت بصدق ولأول مرة مجمل مسار التطور الثقافي وهزت بعنف سفسطة منظري البرجوازية وانْبرت للدفاع عن البروليتاريا مستخدمة في ذلك كل أسلحة المعرفة في عصرها فكشفت بوضوح تام وعلى أساس علمي عدم معقولية حجج خصوم الاشتراكية». [٥]

ركز ماركس وإنغلز (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥) Friedrich Engels، ومن بعدهما لينين (١٨٧٠ ـ

٥ - **Georgi Plekhanov : Selected Philosophical Works , Vol.1, Second rev. edn., Progress Publishers, Moscow 1974, p.66.**

١٩٢٤) Vladimir I. Lenin على كشف التناقض الأساس في النظام الرأسمالي بين الطابع الجماعي للإنتاج حيث يساهم الملايين في إنتاج السلع في مؤسسات ضخمة، وبين الطابع الفردي للملكية حيث تستحوذ أقلية على معظم عائد هذا الإنتاج الضخم. أي أن هناك تناقضا أساسيا بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج تتولد بسببه الأزمات والبطالة وانخفاض مستوى المعيشة والصراع الطبقي الذي يؤدي إلى الثورة الاشتراكية.

فيما يتعلق بالإنسان، يرى ماركس وإنغلز أن الشخصية الإنسانية تتغير باستمرار وتتطور تبعا لتحولات الوسط الاجتماعي. وهذا الأخير ليس تركيبا مشابها بل فيه بقايا الماضي وأسس الحاضر وبذور المستقبل. أي أن الإنسان هو مجموع المظاهر الاجتماعية في وسط معين. رغم ذلك، لا يعتقد ماركس وإنغلز بأن الفرد يذوب في المجتمع لأنه ليس مسلوب الإرادة في الجهاز الاجتماعي وإنما هو حلقة ذات وظيفة عامة فيه. إن المجتمع والظروف السائدة تصوغ الإنسان وتؤثر فيه بقوة، ولكنه هو أيضا يصوغ المجتمع. هذه العلاقة الجدلية تكشف أن تطور الإنسان يرتبط أوثق ارتباط بتقدم المجتمع وارتقاء العلاقات الاجتماعية ونمو الثقافة المادية والروحية. لا غرو إذن أن يكون التوصل إلى أرقى انسجام في حياة الإنسان وسيلة لتحقيق مصالحه ومصالح المجتمع في الوقت نفسه، وهو نفسه اتجاه تطور تاريخ البشرية.

حول وسائل تحقيق الاشتراكية العلمية، أجمع المفكرون الثلاثة على أن الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية يعني في المرتبة الأولى القضاء على الملكية الفردية لأدوات الإنتاج الرئيسية والتخلص من استغلال الإنسان للإنسان، وأن هذا لن يتم إلا بالقوة وبوساطة الطبقة العاملة (البروليتاريا) بصفتها الوحيدة القادرة مع حلفائها على القيام برسالتها التاريخية من خلال صراع طبقي تعقبه ثورة اشتراكية[٦]

المبحث الرابع

الإشتراكية الديمقراطية Democratic Socialism

تسمى أيضا الاشتراكية الإصلاحية أو الاجتماعية، وقد ظهرت كتيار أيدلوجي منظم بعد

٦- Engels, "Socialism: Utopian And Scientific", pp. 141, 148-155.

عجز الأيديولوجيات الفوضوية والسنديكالية الثورية عن اجتذاب العمال، وخوف الزعماء الرسميين من التفافهم حول الأيديولوجية الماركسية الجديدة. تمسك هذا التيار بالمصطلحين معا أي بالاشتراكية والديمقراطية لرغبة فلاسفته في التوفيق بين الحريات السياسية التي خلّفها التراث الغربي من ناحية من خلال الحركات والثورات البرجوازية بعد صدور الماغناكارتا في انجلترا عام ١٢١٥، ووثيقة الحقوق عام ١٦٨٩، والثورة الامريكية عام ١٧٧٦، والثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، وبين الحقوق الاقتصادية والحريات الاجتماعية التي دعت إليها الفلسفات الاشتراكية من ناحية أخرى. وتدل التطورات الأيديولوجية والسياسية منذ أواخر القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين على أن فلاسفة هذا التيار من أمثال لاسال وبِرْنشتاين والفابيين (الذين أسماهم الماركسيون بالانتهازيين) كانوا في كثير من الأحيان على طرفي نقيض مع تيار الاشتراكية العلمية، كما كانت سياساتهم تميل أكثر نحو الأطروحات والأحزاب الليبرالية ونحو الأحزاب الرأسمالية المحافظة أحيانا أخرى. انعكس هذا، كما سيتضح في الفصل التالي، في تبني هذه الفلسفة لمواقف مناقضة تماما للأطروحات الاشتراكية المعروفة بتأييدها الثابت لحق تقرير المصير للشعوب على سبيل المثال.

ومن أهم سمات فلسفة الاشتراكية الديمقراطية الإيمان بالوسائل الإصلاحية وليس الثورية، أي أنها كانت تتبنى سياسات الإصلاح الاجتماعي بشرط أن يتم تنفيذها داخل إطار النظام الرأسمالي القائم، وباستخدام الضغط التدريجي المنظم بوساطة النقابات العمالية التابعة للأحزاب الاشتراكية الديمقراطية. وقد عبّر بِرْنشتاين عن ذلك في معارضته للمفاهيم الأساسية للماركسية وخاصة مفاهيم الثورة الاشتراكية ودكتاتورية البروليتاريا وحتمية الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية.[٧] وكان الهدف من الإصلاح هو توسيع حقوق الانتخاب للفئات الفقيرة التي لم يكن مُعترفا بحقوقها حتى أواخر القرن التاسع عشر، بالإضافة إلى محاولة اكتساب حق الترشيح للمجالس التشريعية وحق الإضراب وتحديد حد أدنى للأجور وحق تشكيل النقابات وتحسين الظروف المعيشية والصحية للعمال.[٨]. ومن الملاحظ أن حكومات الدول الرأسمالية في أوروبا في ذلك الوقت أدركت أهمية التيار كسند لها في مواجهة تيار الاشتراكية العلمية فأبدت الاستعداد لتشجيعه بالقيام ببعض التنازلات كما حدث مثلا في انجلترا إذ سمحت الحكومة للعمال بالاشتراك

٧- Lenin, "Two Tactics of Social Democracy in the Democratic Revolution", in, Lenin: Selected Works, 1, pp.557 ff.

٨- Barker, "Socialism", Op.cit., p. 487. David McLellan, "Ferdinand Lassalle", in: Blackwell Enc., p. 274.

لأول مرة في انتخابات عام ١٨٧٩ .

وسيتناول الفصل التالي ببعض التفصيل ما تم إيجازه أعلاه من سمات الفلسفات الاشتراكية الرئيسية الثلاث، وذلك من خلال دراسة نماذج من فلاسفة الاشتراكية الخيالية والاشتراكية الديمقراطية، مع عقد بعض المقارنات مع فلاسفة الاشتراكية العلمية، على أن يُخصَّص الفصل الأخير من هذا الباب الرابع لدراسة الفلسفة السياسية لكارل ماركس.

الفصل الثاني والعشرون

نماذج من فلاسفة الاشتراكية الخيالية، والاشتراكية الديمقراطية

صفحة

المبحث الأول

فلاسفة الاشتراكية الخيالية

توماس مور (١٤٧٨ - ١٥٣٥) Thomas More

توماسو كامبانيللا (١٥٦٨ - ١٦٣٩) Tommaso Campanella

غراكوس بابيف (١٧٦٠ - ١٧٩٧) Gracchus Babeuf

من بين الأفكار السياسية والاجتماعية التي يمكن تصنيفها ضمن تيار الاشتراكية الخيالية، والتي تضمنت في نفس الوقت نقدا شديدا للأيديولوجية الاقطاعية، آراء ظهرت في القرن السادس عشر للمفكر توماس مور، وآراء أخرى ظهرت في القرن السابع عشر للقس كامبانيللا[1].

إعتبر توماس مور في كتابه يوتوبيا أن المجتمع الرأسمالي غير قادر على ضمان حياة إنسانية لائقة للعمال، وأنه يمثل مؤامرة من جانب الأغنياء الساعين لتحقيق مصالحهم الذاتية تحت اسم الدولة وشعارها، والذين يختلقون شتى الحيل لكي يشتروا الفقراء بأبخس الأجور ويستغلونهم كماشية الحمل. تخيل مور جزيرة مجهولة هي يوتوبيا، وعالج حياة ومعتقدات سكانها واستنتج أنه بدون إلغاء الملكية الخاصة، وإذا ظلت الثروة التي يخلقها عمال السواد الأعظم تذهب إلى أيدي جماعة صغيرة تحيا حياة فارغة، فإنه لن يكون بالمستطاع تحقيق السعادة والمساواة بين الناس ولا تطوير خصائصهم الجسدية والذهنية. بالمقابل حبّذ مور الملكية الجماعية لأن الجميع سيعملون ويهتمون بالعمل الجسدي والفكري، ولأنه لن يكون هناك مكان للكسالى والمتطفلين. على صعيد العقيدة، يؤمن كل فرد بأن الرب هو خالق الكون وأن الروح خالده.

في مدينة الشمس لكامبا نيللا، نلاحظ بعض التشابه مع يوتوبيا توماس مور فليس هناك استغلال ولا خضوع لسطان النقود، والكل يعمل أربع ساعات للعمل الاجتماعي ثم وقت إضافي يخصص لتطوير قدراتهم الجسدية والفكرية والروحية، وخاصة العبادة وجني المعرفة، ويُسلّم الإنتاج إلى المخازن الاجتماعية ويأخذون منها كل ما هو ضروري لهم، ويستخدم العلم في الإدارة وفي تحقيق التقدم الاجتماعي.

١ - Lyman Tower Sargent, "Thomas More", in: Blackwell Enc., pp. 347, 348. Also, G.M. Logan: The Meaning of More's Utopia, Princeton, N.J. Godwin, "Utopianism", op.cit., pp. 533, 534. Also, Manuel and Manuel: Utopian Thought in the Western World, Oxford 1979.

في القرن الثامن عشر ظهرت آراء اشتراكية خيالية وجريئة لعدة مفكرين منهم جان ميليه وموريللي وإن كان أهمهم غراكوس بابيف[2] إبن الثورة الفرنسية الذي حاول إكمالها بقيادة حركة ثورية للفلاحين لتحقيق دكتاتورية شعبية. ويختلف بابيف عن معاصريه من منظري الاشتراكية الخيالية، فبينما اقتصرت آراؤهم على نقد الكذب والظلم واللامعقولية في النظم السياسية والاقتصادية السائدة، إتجه بابيف وأنصاره إلى فكرة الانتفاضة والاستيلاء على السلطة وإنشاء «جمهورية المتساوين» التي ليس بها أغنياء ولا فقراء وإنما تقوم على الملكية الجماعية. وقد شرحوا في بيانهم مفهومهم للمساواة وهو العمل المشترك من جانب الكل والاستفادة من ثماره، والمساواة في الاستهلاك. وقد تعرضت الاشتراكية الخيالية لبابيف وأنصاره للنقد لأنها بدائية فجة وخاصة لمطالبتهم بالمساواة في الاستهلاك والاستهانة بالتعليم والفن والعلم إذ قالوا: لتمت كل الفنون إذا كان ذلك ضروريا للمحافظة فقط على المساواة الحقيقية. لهذا أدى عدم نضج أفكارهم عن مجتمع المستقبل وطرق تحقيقه وضعف صلتهم بالشعب إلى فشل دعوتهم واعتقال المشاركين في «مؤامرة المتساوين» وإعدام بابيف بالمقصلة.

سان سيمون (١٧٦٠ - ١٨٢٥) Claude - Henri de Rouvroy Saint - Simon

شارل فورييه (١٧٧٢ - ١٨٣٧) Francois Marie Charles Fourier

روبرت أوين (١٧٧١ - ١٨٥٨) Robert Owen

يمثل القرن التاسع عشر مرحلة أكثر أهمية بالنسبة لفلسفة الاشتراكية الخيالية نظرا لاكتمال نضج النظام الرأسمالي وتبلور الاستقطاب الطبقي بصورة حادة أدى إلى ظهور القوة السياسية والاقتصادية للطبقة العاملة. والفلاسفة الثلاثة المشار إليهم، سان سيمون وفورييه وأوين[3]، هم من أبرز نماذج ذلك التيار الذي ميز القرن التاسع عشر. الأول فرنسي وينحدر من أسرة أرستقراطية معروفة، والثاني فرنسي أيضا وكان ابن تاجر ثري، والثالث مثقف انجليزي مشهور كان مديرا لشركة نسيج كبيرة، ورغم ذلك أستيقظت ضمائرهم وانتقدوا جميعا الأوضاع الصعبة التي كان العمال يعانون منها.

---

٢ - B. Godwin, "Communism", in: Blackwell Enc., p. 86. Also, G. Babeuf: Manifesto of the Equals, trans. S. Lukes: The Good Society, eds., A. Arblaster and S. Lukes, London 1971.

٣ - بوليتزير: أصول الفلسفة الماركسية، الكتاب الأول، ص ٣٩٣، ٣٩٤. كذلك الكتاب الثاني، ص ٩٣.
Touchard, 2, pp. 560, 561, 564, 565, 554, 555.

يميل سان سيمون إلى كونه مصلحا إجتماعيا أكثر منه مفكرا ثوريا، فقد اهتم بوضع أسس نظام اجتماعي جديد يأخذ بأسباب الثورة الصناعية ويوجهه الخبراء. وفي مؤلفه «مناقشات أدبية وفلسفية وصناعية» رفض مقولة أن العصر الذهبي الذي عرفته البشرية في الماضي قد وَلّى، وقال إن العصر الذهبي الحقيقي سيتحقق في المستقبل عندما يكف الناس عن اضطهاد بعضهم البعض، وعندما يتوحدون للسيطرة على الطبيعة وإخضاعها لمصالحهم وأهدافهم. وفي تصوره، أن المجتمع الاشتراكي سيكون كرابطة حرة أومشغل كبيريتعاون فيه الناس المتحدون للتأثيرعلى الطبيعة وتأمين الرخاء والسعادة لأكبرعدد من الناس وبذلك يقدم لهم أقصى الإمكانيات لتلبية حاجاتهم وتطوير قدراتهم. وهو يُعتبرمن الكتاب الرواد الذين استخدموا الشعار المشهور للاشتراكية «من كل حسب قدرته، ولكل حسب عمله» دون استغلال أوسيطرة من الأقلية مع المطالبة بتطبيق التخطيط الاقتصادي.

ويلاحظ أن المفاهيم والوسائل التي اقترحها لتنفيذ تخيلاته تتناقض جذريا مع المفاهيم والوسائل الماركسية وخاصة خوفه من الصراع الطبقي والثورة، وتفضيله للتعاون السلمي بين الرأسماليين والعمال، وظنه بإمكان تحقيق التغيرالاجتماعي عن طريق مناشدة ضمائر الصناعيين ورجال الدين المتنورين، والثقة في القوة المبدعة للإصلاحات التي تتم من أعلى. هذه هي المفاهيم الرئيسية لسان سيمون، ويمكن تلخيص بقية آرائه في النقاط التالية :

- يزيد الإنتاج في ظل الرأسمالية بصورة استبدادية فيولد أفدح الخسائر والآلام للكادحين.
- يجلب نمو الصناعة السعادة للإنسانية . لهذا يجب تحويل الاقتصاد إلى اقتصاد صناعي أساسا.
- يحقق المجتمع مزايا وفضائل عديدة في حالة تنظيم الإنتاج تنظيما عقلانيا بوساطة الأفراد الذين اشتراكوا معا في استثمار الطبيعة.
- هكذا يزول استغلال الإنسان ، وينتقل المجتمع من «حكومة الناس إلى إدارة الأشياء».

بالنسبة لشارل فورييه فقد اهتم بدراسة الأزمات التي يمر بها النظام الرأسمالي وانتقد بشدة أسلوب المضاربة الذي يؤدي إلى الخراب وضياع الثروات وندد بمساوىء الاحتكار، وبصفة عامة كان يرى أن النظام الرأسمالي هو الذي «يولد فيه الفقرمن الغنى والازدهار»، لكنه لم يكن يؤمن بالأسلوب الثوري وهاجم بقسوة الثورة الفرنسية لعام ١٧٨٩ . مع ذلك، كشف دور الدولة في حماية مصالح الطبقة الحاكمة التي تمثل الأقلية، وعارض مركزية السلطة وفضّل تنظيم الدولة على أساس اتحاد من الجماعات الحرة. ويُعتبرفورييه من المتحمسين للمساواة بين الرجل والمرأة، لهذا وجّه نقدا لاذعا للاستغلال الذي تعاني منه النساء على يد البرجوازية. وفي بحثه المقارن عن مدى

تمسك الطبقة البرجوازية بالقيم الدينية في مرحلتي الإقطاع والرأسمالية، ندّد بأسلوب النفاق الذي تتبعه تلك الطبقة إذ بينما كانت تناهض الدين وتسخر من قيمه ورجاله أيام الإقطاع، تظاهرت بالعودة إلى الدين المسيحي والتمسك به بهدف نشر الأفكار «الأخلاقية» التي تدعو إلى الخضوع والاستسلام وذلك بعد استيلائها على السلطة السياسية .

علاجا لتلك الأمراض والعيوب الاجتماعية، اقترح فورييه الأسلوب التعاوني للقضاء عليها، أي اشتراك الملاك في ممتلكاتهم وعملهم ونبوغهم . يتم ذلك عن طريق الانتظام في جماعات صغيرة للإنتاج يبلغ عدد كل منها حوالي ١٦٠٠ شخص وهو ما يكفل التقدم المتناسق للبشر فيزول نظام الأجر وتتحول المنافسة في العمل إلى تحقيق الصالح العام .

يتميز روبرت أوين عن أقرانه بربط الفكر بالعمل الدؤوب إذ ساهم في الحركة العمالية والنشاط الاجتماعي لفترة امتدت إلى ثلاثين عاما وخاصة في فترة اتسمت بمعاناة آلاف العمال من مشاكل الفقر والأمراض والاسكان وانتشار الجهل وتشغيل الأطفال دون سن العاشرة لساعات طويلة دون توافر أية فرصة أمامهم للتعليم .

حاول أوين علاج ظروف العمال الصعبة بأسلوب عملي فأنشأ جماعة لانارك الجديدة التي اشترك أعضاؤها في ملكية مصنع لغزل القطن في اسكتلندا . ومن خلال تلك التجربة سعى إلى تنفيذ برنامجه للإصلاح الاجتماعي ورفع مستوى معيشة العمال فقام بخفض ساعات العمل اليومي من ١٤ ساعة إلى ١٠ ساعات، وتم بناء مساكن نظيفة للعمال، وشدد على مراعاة الشروط الصحية، وأنشأ متاجر تعاونية تبيع للعمال بأسعار تقل عن سعر السوق، كما أنشأ دور حضانة ورياض للأطفال لأول مرة في العالم ومنع تشغيلهم تحت سن العاشرة مع إلحاقهم بالمدارس، وأسس صندوقا لمساعدة المرضى، وأخيرا أثمرت جهوده لإقرار أول قانون انجليزي لتحديد عمل النساء والأطفال. هذا وقد نجحت التجربة في البداية وصارت لجماعة لانارك شهرة واسعة وزار مصنعها المهتمون بالمشاكل الاجتماعية وخاصة بعد نجاحها في القضاء على مشاكل الادمان على الخمر والتسول وعدم حاجتها لأجهزة الشرطة والمحاكم والسجون .

تعرض أوين نتيجة لهذه النشاطات إلى الكراهية ومقاطعة الشرائح العليا في المجتمع الإنجليزي التي لم تغفر له أبدا نقده للملكية الفردية باعتبارها سببا للجرائم والتعاسة، وأنها أكبر عقبة تحول دون إقامة المجتمع الجديد. ويقوم هذا المجتمع في رأيه على الملكية الجماعية والعمل الجماعي، ويتم تحقيقه ليس عن طريق الصراع الطبقي والثورة، وإنما بإزالة أوهام الوعي البشري

ونشـر المعـرفـة التي ستكون كفيلة بالقضـاء على التناقضات الرأسمالية . وكما فعل سان سيمون ، ناشـد هو أيضـا الملوك والحكومات للقيام بالاصلاحات الضرورية . وقد بذل أوين مجهودات كبيرة وأموالا كثيرة في محاولة لتطبيق تخيلاته ، فأنشأ مشاعية «الهارمونيا الجديدة» أي الانسجام الجديد في ولاية إنديانا الامريكية ، ثم مشاعية «هارموني هول» أي بيت التوافق في انجلترا ، ولكن التجربتين فشلتـا في تحقيق آمـالـه الخيالية . ولا يقلل هذا الفشل بأي حال من قيمة هذه المحاولة النظرية التي امتـزجت فيهـا الـرؤية الفلسفية بالتطبيق العملي . ولهذا سنستعرض ببعض التفصيل أهم جوانب الفلسفة السياسية لروبرت أوين .

- أخلاق الناس بما فيها من فضائل وعيوب هي ثمرة للظروف التي تحيط بهم منذ مولدهم ، وقد تأثر في رأيـه هذا ببعض الاتجـاهـات المـاديـة في القـرن الثـامن عشر . ولعل هذا هو السبب في إنشاء مشروع جماعة لانارك المشار إليه أعلاه لخلق البيئة والظروف المواتية لبناء المواطن الصالح وتحقيق السعادة للجميع .
- السعادة هي الهدف الأساسي للبشرية . لكن السعادة لا يمكن الحصول عليها بصورة فردية وإنما يجب أن يحظى بها الجميع وإلا فلن تستمتع بها سوى الأقلية . لهذا فالمصلحة الحقيقية للفرد هي العمل لتحقيق السعادة والسلام لجميع أبناء جنسه البشري .
- رغم أن الطـابـع التعـاوني يغلب على آرائه ، فقد كانت له بعض الاتجاهات الشيوعية . يتجلى ذلـك في منـاداتـه بأن تكـون قوى الانتاج التي نمت في ظل الصناعة الضخمة ملكية جماعية وأن يستفيد منها جميع أفراد المجتمع . ويُعتبر مشروع لانارك في جانب منه محاولة للتمهيد لصورة من صور التنظيم الجماعي باتباع أسلوب تعاوني في الإنتاج والاستهلاك .
- هاجم أوين النظام النقدي البرجوازي واعتبره من أهم أسباب شقاء العمال . وقد اقترح بديلا له يتمثل في اتخاذ العمل البشري مقياسا للقيمة ، فتقدر كمية معينة من العمل بوحدة ما للقيمة ، ويحصل على بيان بالوحدات القيمية التي أنتجوها ويحصلون مقابلها على ما يحتاجونه من سلع تعادل كلفتها نفس كمية العمل الذي بذلوه . وتشبه فكرته هذه الرأي الذي عبر عنه الفيلسوف الفـرنسي برودون عام ١٨٤٨ بإمكـان اقتصـار الاشتراكية على التبادل الحر دون تنظيم الإنتاج تنظيما اشتراكيا .
- اتهم رجـال الـدين بأنهم يحولـون بين البشر وبين معرفة السعادة الحقيقية ، وأنهم تآمروا مع رجال الاقتصاد الرأسمالي لتحريض العمال على خذلانه والتصويت ضد مشروعه للإصلاح الاجتماعي بحجة أنه يقيد الحريات الفردية .

- حَض العمال على نبذ العنف والنشاط السياسي وعدم كراهية الطبقة الحاكمة .
- كان يظن أن التعاون بين العمال والرأسماليين هو الطريق إلى خلاص الفقراء من المعاناة، وأن رؤوس الأموال لها قيمة إنتاجية تستحق أن يقابل من أجلها بروح الصداقة والتسامح . وقد أسس لهذا الغرض جمعية البعث الوطني من بعض العمال والرأسماليين لتوثيق التعاون بين الطرفين سلميا . لكن أنصار السنديكالية (المذهب النقابي) يئسوا من الحصول على حقوق العمال بوسائل سلمية وفقا لتعاليم أوين، ودخلوا نتيجة لذلك في صراع حاد مع تلك الجمعية، وأخذوا ينادون باتباع أساليب عنيفة ضد الطبقة الرأسمالية .

المبحث الثاني

تقويم ونقد

احتل فلاسفة الاشتراكية الخيالية مكانة سامية في تاريخ الاشتراكية لأنهم سعوا بدراساتهم وأحيانا بنضالهم إلى القضاء على استغلال الإنسان للإنسان، وآمنوا بإمكان الارتقاء بالإنسانية، وتحقيق سعادة البشر في الحياة الدنيا، ولا شك أن آراءهم قد أثرت بعمق في الأجيال التالية من المفكرين الاشتراكيين، وخاصة في ألمانيا وروسيا القيصرية .[٤] وترجع أهمية كتاباتهم إلى أنهم قد عايشوا التجربة الأولى وشاهدوا بأنفسهم النظام الرأسمالي وهو في أوج قوته، فوصفوا عيوبه الأساسية ووجهوا إليه النقد، ورفضوا ادعاءات أنصاره بأنه نظام أبدي . لكنهم عجزوا عن تغيير أوضاع المجتمع، فقد عاصروا الفترة الأولى لنمو الرأسمالية عندما كانت لا تزال فتية، علاوة على أن الطبقة العاملة لم تكن قد ظهرت بعد كقوة منظمة مناوئة للنظام . وحتى مطلع القرن التاسع عشر، كانت هذه الطبقة ضعيفة قليلة العدد، ولم يكن صراعها ضد الرأسمالية قد اكتسب صفة الشمول وإنما اقتصر على مقاومة غير منظمة كانت تهدف إلى تحقيق مطالب اقتصادية ملحة كتخفيض ساعات العمل وتحسين ظروفه مع عدم الالتفات إلى المستقبل .

على الصعيد السياسي ، كانت الطبقة العاملة لا تزال تحت وصاية وتأثير البرجوازية . ففي

٤ - Lenin: Selected Works, 1, p. 145.

فرنسا على سبيل المثال، كشفت أحداث عام ١٨٣٠ عن مدى المساعدة الكبيرة التي قدمتها للبرجوازية في صراعها ضد بقايا الإقطاع حتى توّج هذا العمل بخلع آل بوربون ليحل محلهم ملك برجوازي هو لوي فيليب. وقد أدت هذه الظروف إلى عدم اهتداء الفلاسفة الخياليين إلى القوة الضخمة التي تكمن في الطبقة العاملة، ولم يتوصلوا إلى القوى والوسائل الموضوعية القادرة على إنهاء الاستغلال، فانصرفت جهودهم إلى وضع مشاريع خيالية تتصور مجتمعا مثاليا يمكن فيه التخلص من الواقع السيء وتحقيق السعادة. وقد ألمح ماركس، كما سنوضح فيما بعد، إلى أن الجهل بقوانين تطور المجتمع الرأسمالي أدى إلى فشلهم في اكتشاف العلاقة بين المجتمع الذي ينتقدونه وبين المجتمع الذي يحلمون به، ومن ثم وُصفت اشتراكيتهم بأنها خيالية وبأنهم مثاليون. وهم في هذا يلتقون أيضا مع فلاسفة القرن الثامن عشر الذين كانوا يعتقدون بأن العقل قادر على خلق مجتمع عادل وعلاج العيوب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية السائدة عن طريق نشر المعرفة العلمية ومبادىء الحق والعدالة.

إنعكس قصور نظرة فلاسفة الاشتراكية الخيالية على قضية أخرى هامة هي البحث عن أسس المجتمع الجديد ووسائل تحقيقه. فقد تملكت الكثير منهم مشاعر الخوف إزاء إقدام الجماهير أحيانا على عمل سياسي، لأنهم كانوا يرون في ذلك نذيرا بانتشار الفوضى، ولهذا إكتفى معظمهم بالتنبؤ أو في أحسن الحالات تصور مجتمعات نموذجية لا علاقة لها بالواقع أو من الصعب تحقيقها. وليس أدل على إغراق تلك النظرة المثالية في الخيال من ظنهم بإمكان التأثير في البرجوازية بأفكارهم النبيلة وأنها ستهرع إلى التخلي عن مصالحها والكف عن استغلال الكادحين واعطائهم حقوقهم بمجرد إقناعها بمشروعاتهم للإصلاح الاجتماعي. هذا وقد فشلت المشروعات الطموحة التي بدأها بعضهم، كما لم يتمكن البعض الآخر من وضع أفكاره موضع التنفيذ.(٥)

لكن التجربة لم تذهب كلها عبثا، ففي انجلترا بالذات بصفتها أول دولة صناعية، ورغم فشل مشروع لانارك وغيره من المشروعات المماثلة التي تبناها أوين، فقد مارست فسلفته التعاونية بعد وفاته بعض التأثير على حركات الإصلاح الاجتماعي والتشريعي وخاصة القوانين العمالية وقواعد تشغيل الأحداث. من جانب آخر، استفاد الماركسيون من التجربة في إثبات مقولتهم باستحالة التوفيق بين مصالح البرجوازية ومصالح الطبقة العاملة، وإثبات عدم استعداد البرجوازية للتنازل عن أسلوب الاستغلال الرأسمالي ما لم تُكره على ذلك بالقوة.

ويمكن تلخيص مغزى تيار الاشتراكية الخيالية وإسهامات فلاسفتها في النقاط التالية:

٥- Engels, "Socialism: Utopian and Scientific", pp. 119, 121, 127.

- كشف عيوب النظام الرأسمالي والإصرار على حتمية إحلال نظام جديد محله وذلك عن طريق إلغاء الملكية الخاصة وإقامة الملكية الاجتماعية كأساس للحرية الحقيقية والمساواة، مع ربط النضال من أجل الاشتراكية بالنضال السياسي .
- المطالبة بتطوير إمكانيات وهوايات الإنسان في المجتمع الجديد كهدف مركزي، واعتبار العمل هو الثروة الرئيسية، والمناداة بإزالة التناقض بين العمل الفكري والعمل اليدوي وبين المدينة والقرية .
- بناء اقتصاد مركزي موحد يعتمد على التخطيط ويتم الربط فيه بين الملكية الاجتماعية والعمل .
- رفض فكرة الصراع الطبقي والعنف، وإنكار قيام الطبقة العاملة بنشاط سياسي فعال ذو مغزى تاريخي . أما الحل فيكمن في الأسلوب الاصلاحي، وإقامة مستعمرات لتنفيذ تصوراتهم الخيالية التي فشلت عند التطبيق . رغم ذلك يعترف الماركسيون بالفضل الكبير لفلاسفة الاشتراكية الخيالية لتوصلهم إلى عدد لا يحصى من الحقائق ولطرحهم قضية هامة تمس التطور الاجتماعي . لهذا لم يكن غريبا أن تكون الاشتراكية الخيالية وخاصة في القرن التاسع عشر أحد الجذور الفكرية الرئيسية للأيديولوجية الماركسية .

المبحث الثالث

فلاسفة الاشتراكية الديمقراطية

فرديناند لاسال (١٨٢٥ - ١٨٦٤) Ferdinad Lassalle

إدوارد برنشتاين (١٨٥٠ - ١٩٣٢) Edward Bernstein

بياتريس وِبْ (١٨٥٨ - ١٩٤٣) Beatrice Webb

جورج برنارد شو (١٨٥٦ - ١٩٥٠) George Bernard Shaw

ترجع جذور هذا التيار إلى القرن التاسع عشر ويُعتبر مظلة واسعة للحركات الاشتراكية المناوئة للماركسية، والأحزاب الديمقراطية الاجتماعية، ومن أهم فلاسفة هذا التيار كل من لاسال

وبـرنشتـاين في المـانيـا، [٦] وفلاسفة الاشتراكية الفابية[٧] Fabianism التي ظهرت في انجلترا عام ١٨٨٤، ومنهم بيـاتـريس وزوجهـا سيـدني ويب وهيو دالتون وأنتوني كروسلاند وجورج برنارد شو وجراهام والاس وويلز .

بالنسبـة للفيلسـوف الأول لاسـال ، فإنـه رغم تأثـره بالفيلسـوفـين فيشتـه وهيغـل وبعض الاتجـاهـات المـادية، فإن اهتمامه الرئيسي كان في حقل الفلسفة السياسية والاقتصادية، كما مارس نشاطاته في مجال إنشاء نقابات العمال. تعرض لاسال للنقد بسبب تأييده المبكر لبسمارك، وابتعاده عن النضـال الطبقي بعـد أن شارك في ثورة ١٨٤٨، ولاقتنـاعه بالنظرية الرجعية عن السكان التي وضعهـا رجـل الكنسيـة الانجليـزي توماس مالثوس، ولاشتراكه في وضع قانون الأجور الحديدي الـذي يتنـاقض مع المـواقف المعـروفة لذلك التيار. لقد كان لاسال يرى أن أي نضال عمالي لزيادة الأجـور سيكـون بلا جدوى، بالاضـافة إلى تبنيه للموقف المتطرف للقوميين الألمان في نظرتهم إلى الدولة كتنظيم فوق الطبقات .

أما برنشتاين فإنه يكتسب أهمية أكبر في فلسفة الاشتراكية الديمقراطية بسبب تماسك آرائه التي عبر عنها في مقالاته «مشكلات الاشتراكية ومهام الديمقراطية الاشتراكية» حيث رفض فلسفة الاشـتراكيـة العلميـة والمفـاهيم الأساسيةَ للماركسية في الفلسفةوالاقتصاد كما أنه لم يستوعب جدل هيغل. فمثلا، يتعذر تطبيق الاشتراكية العلمية في رأيه لأن الاشتراكية هي مجرد مثل أعلى معنوي وأخلاقي. كذلك لا داعي لدكتاتورية البروليتاريا لأنه ليس للطبقة العاملة أي هدف سوى تحقيق بعض الاصلاحات في إطار النظام الرأسمالي، وكان يقول في ذلك: «الغاية لا شيء، والحركة كل شيء». لهذا رفض مبدأ ماركس بإزالة الدولة الرأسمالية، واتفقت آراؤه مع فلاسفة هذا التيار على الدفاع عن الهياكل السياسية البرجوازية للديمقراطية البرلمانية .

تضم الفابية أكثر من تيار وليس تيارا واحدا بسبب التباين الشديد في الخلفيات والمصالح مما أدى إلى تباين مماثل في وجهات نظر فلاسفتها جعل من الصعب معالجة موقفهم كموقف موحد أو متـماسـك، وفي الأسطـر التـاليـة محاولـة لاستعـراض أكثـر السـمات عمـوميـة. الفابية أحد روافد الاشتراكية الديمقراطية، وهي إتجاه إصلاحي معادٍ أيضا للاشتراكية العلمية، وتنكر أية صلة لها

٦- Marx, "Letter to L. Kugelman", in: Marx Engels, Selected Works, II, pp. 456, 457. Engels, "Letter to C. Schmidt", ibid., p. 496. Lenin, "The State and Revolution" in, Lenin: Selected Works, 2, pp. 346, 388. Also, P. Gay: The Dilemma of Democratic Socialism, Edward Bernstein's Challenge to Marx, New York 1962.

٧- R. Barker, "Fabianism", in: Blackwell Enc., pp. 145, 146. G. B.Shaw, ed., Fabian Essays, London 1962. Webb, S. and Webb,, B., A Constitution for the Socialist Commonwealth of Great Britain, London, 1920.

بالفلسفة، كما ترفض مفهوم الصراع الطبقي . ودفاعا عن تلك المواقف والخيارات، إحتج الفابيون بأن الطبقات الفقيرة حصلت على حق التصويت في ظل الدولة الرأسمالية، وأنه نظرا للعدد الكبير لهذه الطبقات فإنها ستحصل على حقوقها الاقتصادية تدريجيا داخل إطار النظام الرأسمالي إما بالتغلغل في الهيئات المحلية أو السلطات التشريعية والمرافق الاقتصادية أو بالضغط لاستصدار قرارات بالتأميم . بذلك تتحول الديمقراطية الرأسمالية إلى ديمقراطية اشتراكية دون إلغاء الملكية الفردية كما سبق أن طالبت الاشتراكية الخيالية، ودون الحاجة إلى إلغاء الدولة كمؤسسة كما نادت الأيديولوجية الفوضوية، ولا إلغاء العمل السياسي كما قالت السنديكالية، ودون اللجوء إلى الصراع الطبقي العنيف ودكتاتورية البروليتاريا كما فعلت الماركسية .

المبحث الرابع

تقويم ونقد

تعرض فلاسفة تيار الاشتراكية الديمقراطية وشقيقتها الديمقراطية الاجتماعية لكثير من النقد سواء من داخل الحركة العمالية أو من حركات التحرر الوطني في العالم الثالث وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية . إنتقد الماركسيون والأحزاب العمالية اليسارية في أواخر القرن الماضي ذلك التيار بصيغته الألمانية بسبب تبني فلاسفته للفكر البرجوازي الألماني وخاصة مفهومه في تمجيد الدولة والادعاء بامكانية بقائها كمؤسسة محايدة في النظام الرأسمالي . كما انتقدوا نفس التيار بصيغته الانجليزية والمسمى بالفابية بصفته تعبيرا عن أكثر التيارات انتهازية في صفوف الطبقة العاملة .

ثم تعرضت للنقد مرة أخرى في أوائل القرن الحالي بسبب عدم التزام أحزابها بالاتفاق المبرم مع الأحزاب الاشتراكية الأخرى في أوروبا والذي كان ينص على إعلان الإضراب العام لإعاقة التعبئة الصناعية والعسكرية تعبيرا عن الاحتجاج ولمقاومة اتجاه الدول الرأسمالية لإشعال نار الحرب العالمية الأولى . وعندما وقعت الحرب فعلا، سارعت الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية إلى الانضمام كل إلى حكومته في صراع أدانه الضمير الدولي وعصبة الأمم كحرب استعمارية، واتُهمت تلك الأحزاب بأنها قومية متعصبة أكثر منها اشتراكية أو ديمقراطية .

إتخذت الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية والاجتماعية مواقف مشابهة بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية مما استتبع توجيه النقد إليها من جانب الدول حديثة الاستقلال. فقد أخذت عليها هذه الدول سياساتها الاستعمارية التي اتخذت عدة مظاهر منها المعايير المزدوجة التي تطبقها في علاقاتها مع دول العالم الثالث حيث يقتصر التزام هذه الاحزاب بالشرعية وحكم القانون داخل دولها الأوروبية فقط. من الأمثلة المتعددة على ذلك، أنه في ظل حكم الحزب الاشتراكي الديمقراطي، خرقت ألمانيا الاتحادية في الستينيات والسبعينيات كل قرارات وتوصيات الأمم المتحدة ومنظماتها المتخصصة وذلك بتوسيع نطاق استثمارتها الاقتصادية ومساعداتها العسكرية والسياسية لنظام الحكم العنصري في اتحاد جنوب أفريقيا. وفي فرنسا، قام حزب مماثل وهو الحزب الاشتراكي بزعامة غي موليه بالدور الرئيسي في تخطيط وتنفيذ العدوان الثلاثي على مصر بالتآمر مع بريطانيا واسرائيل عام ١٩٥٦، بالإضافة إلى تزويد الكيان الصهيوني بالتكنولوجيا النووية .

الفصل الثالث والعشرون

كـارل مـاركس

صفحة

الفصل الثالث والعشرون

كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣)

Karl Marx

المبحث الأول

العوامل الذاتية والبيئية[1]

ماركس فيلسوف سياسي وعالم اقتصاد ألماني أرست نظريته الأساس لنظام اجتماعي عالمي جديد استمر سبعة عقود ونيف، وهو صاحب منهج المادية الجدلية الذي يدين بالكثير لهيغل. ولد في تريف بألمانيا ومات في لندن. ينحدر من أسرة من الطبقة الوسطى عرفت بكثرة الحاخامات من ناحيتي أبيه وأمه. خرج أبوه على تقاليد الأسرة وامتهن المحاماة واعتنق البروتستانتية ليمارس مهنته، ولم تحذ أمه حذو زوجها في تغيير دينها إلا بعد وفاة والدها. وقد ظل هذا العامل الديني ذو تأثير على ماركس الإبن وخصص له بحثا فيما بعد أسماه «حول المسألة اليهودية»، هذا علاوة على الآراء التنويرية العقلانية التي اكتسبها من أبيه. درس ماركس في المدرسة الثانوية الكلاسيكية (جيمنازيوم) واجتذبته الفلسفة أكثر من القانون، وقرأ الأدب وكتب في الشعر والدراما والميتافيزيقا. تعرف ماركس بعد ذلك على الفيلسوف الكبير برونو باور الذي شجعه على كتابة أطروحة للدكتوراه ليدخل سلك التعليم الأكاديمي في جامعة بون، فكتبها ماركس عام ١٨٤١ في موضوع «الفرق بين ديمقريطس وأبيقور في «فسلفة الطبيعة»». لكن فصل السلطات الحكومية لبرونو بسبب نشاطاته السياسية قضت على آماله. عمل ماركس عام ١٨٤٢ مساعدا لباور في صحيفة معارضة في كولونيا ثم رئيسا لتحريرها إلى أن قامت السلطات بمصادرتها. في عام ١٨٤٣ تزوج ماركس وانتقل إلى باريس لرئاسة تحرير مجلة معارضة أخرى فرنسية ألمانية بالاشتراك مع رئيس تحرير آخر من الهيغليين اليساريين. ورغم صدور العدد الأول في عام ١٨٤٤ إلا أن الفكرة فشلت بسبب مصادرة الشرطة البروسية لأعداد المجلة أثناء نقلها.

من المهم الإشارة إلى أن هذا العدد الأول والأخير من المجلة التي سميت الحوليات الفرنسية

---

١ - معجم الفلاسفة، ص ٥٧١ - ٥٧٥.

David MacLellan, "Karl Marx", in: The Blackwell Enc., pp. 319, 320. M. Rosenthal, P. Yudin, eds., A Dictionary of Philosophy, pp. 268, 269.

الألمـانيـة قد اشتملت على مقـالـين لماركس هما «مسـاهمة في نقد فلسفة هيغل في القانون»، «حول المسألة اليهودية» الذي سبقت الإشارة إليه . وتكمن أهمية هذا المقال الأخير في كونه مؤشرا على تخلصـه من أحـد العـوامـل الـذاتيـة التي تؤثـر في المفكـرين عادة، وانسـلاخا من التراث الإيماني للأسـرة . فقـد شرح ماركس الظـروف الاجتـماعيـة التي أعاقت اندماج اليهود في أوروبا وأمريكا، ووجّه نقدا شديدا إلى الدور التخريبي الذي تقوم به الشرائح الغنية من البرجوازية اليهودية . هذا ولم تغفـر له الصهيـونيـة هذا الموقف حتى اليوم خاصة وأن رؤيته لتحرير اليهود اختلفت جذريا عن المشـروع الصهيـوني . فهـو لم يقـل في هذا المقـال إن حل المشكلة اليهـوديـة يتم بانتقـال اليهـود واستعمارهم لفلسطين كما يرددون ذلك منذ القدم، وإنما أكد أن الثورة الاشتراكية وحدها هي التي يمكنها تحرير اليهود سياسيا وإنسانيا وتضمن للمعدمين التحرر من الفاقة والاستغلال الرأسمالي .

بدأت مرحلة جديـدة من حيـاة ماركس بانتقـالـه مع زوجتـه إلى باريس حيث عاشا معيشة متـواضعـة اعتـمادا على مسـاعـدات بعض زمـلائـه في كولـونيا . وقد كرّس وقته للدراسة والكتابة والمنـاقشـة مع السيـاسيـين في باريس وخـاصـة برودون وباكونين، ثم تعرف أخيرا على فريدريش إنغلز . استفـاد ماركس كثـيرا من الجـو الثقـافي الفـرنسي المشبع بالأفكار الاشتراكية، وإن كان قد تجاوزها فوضع أفكارا تعبرعن الشيوعية وخاصة في المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام ١٨٤٤ التي قارن فيها بين ما لاحظه في البيئة حوله من اغتراب العمل في ظل الرأسمالية، وبين ما توقعه في مجتمع شيوعي يستطيع فيه البشر تطوير طبيعتهم الإنسانية بحرية في ظل إنتاج تعاوني . ويمثل عام ١٨٤٤ أهميـة أخـرى لماركس، فقـد أدت سرعـة وتـيرة الأحداث في بيئة اتسمت باشتداد الصراع الطبقي إلى اصطـدامـه بفلسفـة هيغل لأنه اعتبرها فلسفة توفيقية تؤدي إلى نتائج سياسية محافظة وبـالتـالي الانعـزال عن العـلاقـات الاجتـماعيـة الفعلية . وفي عام ١٨٤٥، وبناء على ضغط من الحكـومـة البروسية، طُرد ماركس من باريس فالتجأ إلى بلجيكا واستقر لبعض الوقت في بروكسل معتمـدا على مسـاعـدة ماليـة من إنغلز . وفي نفس العـام سافـرا معـا إلى لنـدن وعقدا اجتماعات سيـاسيـة مع جمعيـة العـمال الألمـان في انجلترا التي تضم الـلاجئـين المعـارضين . بعد عودتهما إلى بروكسـل، أتم ماركس وإنغلز معـا تأليف رسـالـة هامـة في الفلسفة بعنوان «الأيديولوجية الألمانية» استمر الناشرون في رفض طبعها حتى صدرت أخيرا في عام ١٩٣٢ . في عام ١٨٤٦ أصدر برودون كتـاب «فلسفـة البؤس»، فرد عليـه ماركس بنقـد حاد عام ١٨٤٧ وذلـك في كتـاب أسماه «بؤس الفلسفة» . تطورت نشاطات جماعة الألمان المهاجرين في لندن وغيرت اسمها عام ١٨٤٧ إلى رابطة الشيوعيين، ووضع لها إنغلز شعار «ياعمال العالم اتحدوا»، بينما كتب لهم ماركس دليل العمل وأسماه

«بيـان الحـزب الشيـوعي» . في عام ١٨٤٨ طُرد ماركس من بلجيكـا ، واندلعت بعض الثورات في أوروبـا فاستفـاد ماركس من حالـة المـد الثـوري هذه وعاد إلى ألمانيا وتولى مرة أخرى رئاسة تحرير الصحيفـة في كولـونيـا . لكن بعـد انتصـار الثـورة المضادة واعتباره شخصا غيرمرغوب فيه بالدول الأربع ألمانيا وسويسرا وفرنسا وبلجيكا ، اضطُر للتوجه إلى انجلترا .

بدأت المرحلة الأخيرة من حياة ماركس باستقراره في لندن عام ١٨٤٩ حيث عانى بشدة من الفقر، واستمر ذلك حتى عام ١٨٦٣ فتحسنت حالته المعيشية بعض الشيء بعد أن آل إليه ميراث أمه ، وإن لم يتخلص من ظروفه المالية السيئة تماما إلا بعد حصوله على معونة منتظمة من إنغلز عام ١٨٦٨ . بذلك استطاع ماركس وابتداء من عام ١٨٦٣ توفير الوقت الضائع في الأعمال المرهقة التي كان يعتمد عليها في معاشه ، وتكريس كل وقته لمشروعه الكبير وهو إصدار مجلده الأول عن «رأس المـال» . أتم ماركس قبـل وفاته تأليف وإصدار المجلد عام ١٨٦٧ ، لكنه لم يسترع انتباه الكثيرين بسبب عمق وصعـوبـة تحليـلاتـه الاقتصـادية والسياسية . بعد ذلك ، استكمل إنغلز وضع المجلد الثـاني ونشـره عام ١٨٨٥ ، ثم المجلد الثـالث عام ١٨٩٤ . عاود ماركس النشـاط الثوري وتنسيق جهود المعارضين على نطاق أوروبا والرد على خصوم حركته الجديدة من الداخل والخارج ودخل في صراعـات فكـريـة حادة مع أكثـر من تيـار وزعـامة سياسية . فعلاوة على من ورد ذكرهم ، إختلف ماركس مع الـزعيم الإيطـالي ماتـزيني بسبب استبعـاد المشـروع الفرنسي الإيطالي للنظام الداخلي للأمميـة . كما اشتـدت الخـلافات داخل الأممية نفسها بعد خطاب ماركس «حول الحرب الأهلية في فرنسا» الذي تبناه مجلسها بعد قمع كوميونة باريس ونُقلت الأممية إلى الولايات المتحدة حيث أعلن مؤتمـر فيـلادلفيـا عام ١٨٧٦ عن حلهـا نهائيا . وقد امتنع ماركس بعد ذلك عن أي نشاط سياسي سوى المراسلة إلى أن توفي .

ومن الكتب الهـامـة الأخـرى لماركس : «نقـد فلسفة هيغل في الدولة» عام ١٨٤٤ ، «الأسرة المقـدسـة أونقد النقد» بالتعاون مع إنغلز عام ١٨٤٥ ، «العمل المأجور ورأس المال» عام ١٨٤٩ ، «نقد الاقتصاد السياسي» عام ١٨٦٠ .

المبحث الثاني

منهج البحث عند ماركس

تنقسم معالجة هذا الموضوع إلى بندين هما المفهوم الماركسي لمناهج البحث، والمنهج المادي الجدلي الذي وضعه ماركس. وقد سبقت الإشارة في المبحثين الثاني والثالث من الفصل التاسع عشر إلى تأثره بإسهامات هيغل في هدم المنهج الميتافيزيقي بما يمثله من جمود وثبات وعدم مرونة، واستبدال المنهج الجدلي به كأسلوب جديد في تفسير الكون والتاريخ والإنسان.

أولا : المفهوم الماركسي لمناهج البحث :

يُعتبر الخلاف بين الفلسفتين الماركسية والليبرالية بشأن مناهج البحث خلافا جوهريا عميقا يتعلق بموقف كل منهما من العالم والوجود وطبيعة ومغزى قوى وعلاقات الإنتاج في المجتمع. وقد سبقت الاشارة في الفصول الأخيرة من الباب الثالث أعلاه إلى تطور المفهوم الليبرالي لمناهج البحث، وتم استعراض نماذج من إسهامات كبار الفلاسفة السياسيين في هذا المجال.

بالنسبة للماركسية، من الملاحظ اتجاهها إلى عدم الاعتراف بتوافر ضوابط كلمة المنهج إذا اقتصر الأمر على مجرد قيام الباحث، بطريقة عشوائية، باختيار أساليب ليست لها علاقة بالظواهر المختبرة. على العكس من ذلك ترى أن المنهج يتحدد إلى درجة كبيرة بطبيعة تلك الظواهر وقوانينها الأساسية. وتنطلق الماركسية من فرض يقول إن معرفة الواقع، أي الطبيعة والمجتمع، هي ضرورة لإمكان تغييره. ولما كان الإنسان يعرف الواقع من خلال مختلف العلوم، فإن الحصول على معرفة يُعتد بها لا يكون إلا عن طريق مفهوم علمي للعالم الذي هو الفلسفة الماركسية، وكما ظهرت فلسفات ومناهج بحث تتلاءم مع أسلوب الملكية الفردية لوسائل الإنتاج، فقد ظهرت أيضا فلسفات ومناهج تحاول تفسير الاتجاه المقابل نحو الملكية الجماعية لوسائل الانتاج وشرح الاشتراكية بتطبيقاتها المتعددة. لكن المنهج المادي الجدلي لم يكن هو أول المناهج أو الكتابات التي أخذت بمفهوم الجدل، فقد سبقته كتابات كثيرة تعتبر ذات اتجاه مادي ونواة مثالية في أغلب الأحوال،[٢]

٢ - F. Engels, "Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy", in; Marx Engels: Selected Works, Vol.II, p. 372. Plekhanov: Selected Philosophical Works, Vol. I, pp.537 ff.

أحرز "القدماء" من فلاسفة اليونان قصب السبق في دراسة فكرة الجدل. لم قدم العلامة عبد الرحمن بن خلدون في منهجه فهما

وإن كان المنهج الجدلي يعتبر أكثرها تطورا وتعبيرا عما قطعَتْهُ البشرية من تقدم في مجال العلوم والمناهج .

يندرج تحت موضوع هذا البند أيضا توضيح المفهوم الماركسي لمصطلحي «مادة» ، «مادية» . فالمادة أولا هي ذلك الجسم أو الشيء الذي له وزن ويشغل حيزا ويبدو على صلابة أو سيولة أو غازية . وتسمى المذاهب والمناهج التي تقول بأن المادة سابقة في الوجود على الروح أو العقل بأنها مذاهب أو مناهج مادية . ويشتمل عالم الواقع المكون من الطبيعة والمجتمع على أشياء يمكن رؤيتها أو لمسها أو قياسها تسمى كل منها مادة تمييزا لها عن جوانب أخرى لا يمكن رؤيتها أو لمسها ، وإن كانت موجودة مثل الأفكار والعواطف والرغبات والذكريات والتي تسمى الجوانب الفكرية للإنسان ، وهي غير مادية . معنى ذلك أن كل ما هو موجود ينقسم إلى مجالين مادي وفكري (أو مثالي) . ويمكن التعبير عن ذلك أيضا بالقول إن للواقع وجه مادي ووجه مثالي . [٣] أما المادية ، فليس المقصود منها معناها الدارج المبتذل وهو الرغبة العارمة في التمتع باللذات ، وحصر الفكر في الحاجات المادية للحياة فقط . وقد رفض إنغلز ذلك المفهوم وعزاه إلى التحيز القديم ضد المادية أيام محاكم التفتيش ، وأوجز رد الماركسية على هذا التشهير بقوله إن الرأسماليين أولى بهذه التهم التي يحاولون التخلص منها بإسقاطها على الغير . وفي تعليقه على الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، سخر من البرجوازي الألماني المترهِّل :

> **«الذي يفهم من المادية النهم إلى الطعام والسُكْر والتبجُّحْ واللذات الجنسية والجشع للنقود والبُخل والفِسق والركْض وراء البورصة والقمار ، وباختصار كل تلك الرذائل التي يستسلم لها هو نفسه سرا» . [٤]**

ترى الماركسية أن الكتاب المدافعين عن مصالح كبار الملاك في الحضارات المتعاقبة هم مصدر حملة التشهير ضد المادية عبر التاريخ بهدف طمس حقيقة المادية المعبرة عن مصالح الأغلبية الواقعة

= متطورا للفكرة تفوق على ميتافيزيقا اليونان وخاصة في العلاقة الديناميكية التي اكتشفها بين الأسباب والنتائج أو العلل والمعلولات وكيف أنها تحل محل بعضها البعض باستمرار. وقد توصل ابن خلدون الى هذا الفهم المتطور أثناء تفسيره للظواهر الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وطبقه على مفهومه للعلاقات المتبادلة بين المجتمعات البدائية والمجتمعات المتحضرة، وكذلك على العلاقات بين أسلوب المعيشة في العمران البشري وكل من العلوم والمستوى الفكري وارتقاء العادات والتقاليد، كما طبقه ايضا على العلاقات المتبادلة بين أسلوب المعيشة في العمران وظاهرة العصبية. أنظر: محمد محمود ربيع، «منهج ابن خلدون في علم العمران»، في: مجلة مصر المعاصرة، العدد ٣٤٠، القاهرة، ابريل ١٩٧٠، ص ٢١٥، ٢٣٣، ٢٣٦. أنظر كذلك مؤلفنا:
M.M. Rabie: The Political Theory of Ibn Khaldun, Lyden 1967, pp.42,43,54,55,160,161.

٣ ـ جماعة من العلماء السوفيت: المادية الديالكتيكية، ص ٩. كيللي، وكوفالزون: المادية التاريخية، تعريب احمد داود، دمشق ١٩٧٠. جورج بوليتزير: المادية والمثالية في الفلسفة، تعريب اسماعيل المهدي، القاهرة، ١٩٥٧، ص ١٦، ١٧.

٤ ـ المصدر السابق، ص ١٤، ١٥. المادية الديالكتيكية، ص ١٥.

تحت الاستغلال. وحتى من الناحية الأخلاقية، فإن للمادية قيمها ومثلها العليا التي تحض على التضحية وإنكار الذات وتتنافى تماما مع الاتهامات الموجهة إليها. لهذا ترى الماركسية أن المفهوم الصحيح لكلمة مادية هو المفهوم الفلسفي وهو في رأيها يعتبر السبب الكامن وراء حملة التشهير ضدها. فالمادية هي مفهوم للعالم أو طريقة معينة في فهم ظواهر الطبيعة والمجتمع وتفسيرها وفق مبادىء محددة وعلى أساس منهج مادي. فهي تعني أن العالم أو الواقع موجود خارج شعور الإنسان أو وعيه ومستقل عنه. أي أن المادية تفصل بين الطبيعة المادية والذات المدركة وتعترف بوجود الاشياء المادية مستقلة عن العقل الذي يدركها، وأن لكل من الطرفين مناهج خاصة تتلاءم مع طبيعته والهدف منه. تبدأ المادية من الواقع لأنها تؤمن بقدرة الإنسان على تحويله إلى واقع أفضل. هذا الإيمان بقدرة الإنسان على تغيير الواقع هو بالذات موطن الخطورة الذي يرى فيه أعداء المادية دعوة ثورية للقضاء على الفلسفات والنظم الرجعية.

تركيزا لما سبق، يمكن القول إن هناك سمات أساسية تُميز المفهوم الماركسي لمناهج البحث لعل من أهمها :

- إعتبار التطبيق الواعي للمنهج العلمي هو الشرط الجوهري للتطوير الناجح للمعرفة، بمعنى استبعاد الاختيار العشوائي للأساليب الفنية للبحث.
- التفرقة بين مناهج العلوم المادية ومناهج الإدراك. فهناك مناهج خاصة للعلوم المادية التي تبحث في المدركات بالحواس في نطاق الواقع الحي وذلك بحكم طبيعتها والأهداف المحددة لدراستها، ومنها على سبيل المثال علوم الأحياء والطبيعة والكيمياء والاقتصاد والاجتماع والجغرافيا... الخ. وتعتبر القوانين الموضوعية للواقع أساس كل مناهج المعرفة، وهذا هو سبب العلاقة القوية بين المنهج والنظرية، ويجب التنويه بأن موضوعية الواقع تعني أنه غير ذاتي وأنه موجود في الخارج ومستقل في وجوده عن تفكير الإنسان ووجوده. أما الفلسفة، وهي تختلف عن هذه العلوم، فإنها تستنبط المنهج العام للإدارك وهو المادية الجدلية. والعلاقة الهامة بين هذين النوعين في المفهوم الماركسي هي أن القوانين العامة لتطور العالم المادي التي تتوصل إليها العلوم المادية تعتبر هي الأساس الموضوعي لتلك المادية الجدلية، وهذا هو السبب في إطلاق ماركس صفة العلمية على منهجه وعلى نوع الاشتراكية التي نادى بها.
- لا يحل المنهج الجدلي محل مناهج العلوم المادية وإن كان يقدم أساسها الفلسفي العام وأداة الإدراك ليس فقط لمجالات الواقع المتفرقة وإنما لكل ما يتعلق بالطبيعة والمجتمع والفكر دون

استثناء، أي أداة لفهم العالم ككل.[٥]

- إعتبار أن المادية التاريخية تطبيق لمبادىء المادية الجدلية على تطور المجتمع الإنساني. وبربط هذا المفهوم بمفهوم الجدل، يُصبح معنى المادية الجدلية هو النظر إلى العالم في تطوره الواقعي لأن الجدل يدرس القوانين التي تفسر تطور المجتمع. من اعتبار المادية الجدلية والمادية التاريخية تمثلان الأساس النظري للاشتراكية العلمية كما سبق القول، يعرّف الماركسيون فلسفته بأنها علم قوانين تطور الطبيعة والمجتمع.[٦]

ثانيا : المنهج المادي الجدلي :

يقول إنغلز في تعريفه للشق الثاني من اسم المنهج «ينظر الجدل إلى الأشياء والتصورات في تسلسلها وفي علاقاتها المتبادلة وفعلها المتبادل والتحول الذي ينتج عن ذلك، وفي نشأتها وتطورها وانهيارها». بذلك يتعارض الجدل مع الميتافيزيقا من جميع النواحي ليس فقط لأنه لا يعترف بالسكون ولا بالفصل بين مختلف وجوه العالم الواقعي، بل لأنه يرى في السكون أيضا وجها نسبيا من وجوه الواقع بينما الحركة مطلقة، كما يرى أن كل فصل بين الأشياء هو فصل نسبي لأنها تترابط بطريقة أو بأخرى وتتفاعل كلها مع بعضها البعض.[٧]

يهتم الجدل بالحركة في كل صورها سواء كانت تغيرا مكانيا أو تغيرا من حالة كمية إلى أخرى كيفية، ويفسرها على أساس قانون صراع الأضداد الذي يعتبر أهم قوانين الجدل. فكل الأشياء والظواهر تحتوي على جوانب متعارضة وإن كانت مترابطة عضويا ومن ثم تشكل الوحدة التي لا تنفصم بين الأضداد. يمكن ملاحظة ذلك في التناقضات بين السالب والموجب داخل الذرة وفي التفاعلات الكيماوية، وفي الخصائص المتعارضة للكائن العضوي بين المحافظة على الصفات الوراثية وبين القدرة على تطوير صفات جديدة بهدف التكيف مع الوسط والبيئة، وفي النشاط الذهني للإنسان بين الانفعال والكبت، وفي عمليات المعرفة بين الاستقراء والاستنباط والتحليل والتركيب، وفي المجتمع الواحد بين أمراء الاقطاع والأقنان أو بين الرأسماليين والعمال. وبينما يعزل

٥ - Afanasyev: Marxist Philosophy, p.14.

٦ - Ibid., pp. 18, 19.

٧ - تعتبر دراسة المنهج الجدلي عند هيغل (في المبحث الثاني من الفصل التاسع عشر) ضرورة لازمة لفهم منهج ماركس. بوليتزير: أصول الفلسفة الماركسية، ص ٤٠.
Engels, Anti-Düring, p. 459.

الميتافيزيقي بين الأضداد، يرى الجدلي استحالة وجود بعضها دون البعض الآخر، وأن كل حركة أو تغير أو تحول لا يفسره إلا صراع الأضداد.[٨] كذلك فإن «كل كائن عضوي يكون في كل لحظة هو نفسه وليس هو نفسه لأنه في كل لحظة يتمثل موادا غريبة ويستبعد أخرى. وبعد زمن طويل أو قصير تكون مادة هذا الجسم قد تجددت تماما»، وحلت محلها ذرات أخرى من المادة. وإذا نظرنا إلى الأشياء عن كثب لوجدنا أيضا أن قطبي تناقض ما، كالموجب والسالب مثلا، لا ينفصلان بقدر ما هما متنافرين. وبالرغم من أن لكل منهما قيمة النقيض (anti - thesis) فهما متداخلان تداخلا مشتركا.

على صعيد آخر، يمكن دراسة مغزى فكرة الجدل بالنسبة لعملية التعليل، وكذلك في علاقتها بالقوى المتصارعة في المجتمع. بالنسبة للتعليل، فإن السبب والنتيجة أو العلة والمعلول هما تصوران لا قيمة لهما إلا عند تطبيقهما على حالة جزئية. لكن بمجرد النظر إلى هذه الحالة الجزئية في ارتباطها الكلي بالمجموع يذوب هذان التصوران وينحلان بالنسبة إلى الفعل المتبادل الشامل الذي لا تحل فيه الأسباب محل النتائج والعلل محل المعلولات باستمرار. فما كان الآن أو ها هنا نتيجة يصبح سببا هناك أو فيما بعد والعكس بالعكس.[٩] تسير الأمور على نفس الوتيرة في المجتمع حيث توجد وحدة وصراع الأضداد في صورة الطبقات، كما أن صراع الأضداد هنا كما هو محرك للتطور هو أيضا محرك للفكر.[١٠]

تتضح مما سبق الأهمية الكبيرة التي يحتلها الجدل في هذا المنهج. وطبقا للمفهوم الماركسي، يعني الجدل واحدة أو أكثر من النقاط التالية، فهو:

- فن البحث في حقيقة الآراء واختبار مدى صحة المناقشة.
- المناقشة المنطقية.
- نقد التناقضات الميتافيزيقية وتقديم الحلول لها.
- دراسة التناقض في جوهر الأشياء.
- دراسة القوانين التي تفسر تطور المجتمع.

وعلى ضوء تأثر ماركس بمنهج هيغل الجدلي وصبغه بالطابع المادي، يمكن إيجاز المبادىء الثلاثة الأساسية للمادية الجدلية فيما يأتي: الانتقال من التغيرات الكمية البطيئة وغير الملحوظة إلى

٨- Afanasyev: Marxist Philosophy, pp. 98, 99.

٩- Engels: Anti-Düring, pp. 35, 36.

١٠- Afanasyev: Marxist Philosophy, pp. 99 ff.

التحـولات الكيفيـة العنيفـة والمفـاجئـة، وحـدة وصراع الأضداد، نفي النفي أي انتقال الفعل أو الإدراك أو المعرفة بعد سلسلة من العمليات إلى مرحلة أعلى وأرقى.

المبحث الثالث

المفاهيم السياسية الرئيسية عند ماركس

الفلسفة السياسية لماركس متعددة الجوانب لها مضامين منطقية واقتصادية وسياسية واجتماعية وتاريخية وجمالية، وهي أقرب إلى المذهب لارتباط مفاهيمه بالنشاط السياسي الفعال. وعلاوة على المفاهيم التي ستتناولها الدراسة هنا، فإن هناك مفاهيما أخرى لا تقل عنها أهمية وإن كان من المتعذر معالجتها جميعا، ومنها على سبيل المثال لا الحصر، مفاهيم الصراع الطبقي والثورة المضادة والطبقة والبروليتاريا ودكتاتورية البروليتاريا والشيوعية والاغتراب والتغير الاجتماعي. وستركز الدراسة على تحليل أوثق المفاهيم التقليدية ارتباطا بفلسفته السياسية ومنهجه، وهي المفاهيم الأربعة التالية:

أولا : **المفهوم الماركسي لتطور النظام الرأسمالي.**

ثانيا : **المفهوم الماركسي للدولة.**

ثالثا : **العلاقة بين الفكر والمادة.**

رابعا : **المادية الجدلية والمادية التاريخية.**

أولا: المفهوم الماركسي لتطور النظام الرأسمالي:

كان ماركس يعتقد أن النظام الرأسمالي لابد أن ينتهي به الأمر إلى الفناء سبقا لقوانين التطور التاريخي لأن هذا النظام يخلق قوى وعوامل متناقضة داخله يؤدي تعارضها وصراعها إلى انهياره وقيام النظام الاشتراكي على أنقاضه. وقد توصل إلى اعتقاده هذا من دراساته لأحداث التاريخ وما تتضمنه من حقائق عن الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي اكتنفت حياة الجنس البشري.

من الناحية الاقتصادية، تأثر ماركس بآراء المدرسة الكلاسيكية أي مدرسة الاقتصاد

السياسي الانجليزي التي أرسى أسسها العالمان آدم سميث (١٧٢٣ - ١٧٩٠) Adam Smith ، ودافيد ريكاردو (١٧٧٢ - ١٨٢٣) David Ricardo . ويعترف ماركس بأن من بين أهم منطلقات هذه المدرسة التي تأثر بها نظرية قيمة العمل التي أدخل عليها تعديلات على ضوء منهجه الجدلي، فتمكن من اكتشاف سبب الاستغلال في أسلوب الانتاج الرأسمالي، وأطلق على اكتشافه هذا اصطلاح فائض القيمة Surplus Value . وفي الأسطر التالية شرح لمعنى هذا المصطلح ولماذا اعتبره السبب الجوهري للاستغلال والعامل الأول في الإخلال بالتوازن الاقتصادي لصالح الطبقة الرأسمالية. لكن لابد في البداية من الانتباه إلى حجر الزاوية في حججه وهو أن ملكية وسيطرة الرأسمالية على أدوات الإنتاج الرئيسية هي القوة التي تمكنها من احتلال موقع متميز في المجتمع إزاء الطبقات الأخرى، كما أنها القوة التي تمكنها من السيطرة على الطبقة العاملة والحصول منها على فائض القيمة. لهذا يرى أن هذا الصراع بين الصفة الفردية للملكية والصفة الجماعية للعمل يمثل أعمق تناقض في النظام الرأسمالي .

بدأ ماركس البحث بتأييد رأي المدرسة الكلاسيكية بأن أساس القيمة ومصدرها هو العمل الانساني، وأن قيمة كل سلعة تتحدد في السوق بكمية العمل المبذول في إنتاجها، ثم أضاف رأيه بأن العمل أصبح سلعة في ظل النظام الرأسمالي شأنه في ذلك شأن بقية السلع الأخرى. وهناك فرق بين تعريف ماركس لقوة العمل وتعريفه للعمل. فقوة العمل تعني مجرد القدرة على العمل لمدة معينة، بينما يعني العمل المدة الحقيقية التي يقضيها العامل في الإنتاج. وعندما يتوجه العامل إلى المصنع لا يبيع عمله (أي ناتج عمله) إلى الرأسمالي، وإنما يبيع قدرته على العمل أي «قوة عمله»[١١] التي تتحدد قيمتها مثل السلع الأخرى بعدد الساعات اللازمة لإنتاجها. ويتحدد هذا العدد من الساعات بما يلزم العامل من ضرورات الحياة من مأكل وملبس ومسكن. قد تساوي هذه الضروريات اللازمة لحياة العامل ما قيمته ست ساعات من العمل فيعطيه الرأسمالي القيمة النقدية لهذه الساعات. لكن الرأسمالي إذ يشتري القوة العاملة ويدفع ثمنها فإنه في حقيقة الأمر يستخدم قوة هذا العامل عددا من الساعات يتجاوز الثمن الذي دفعه فعلا. أي أنه يدفع ثمن ست ساعات عمل مثلا في حين أنه يستخدم العامل لمدة اثنتي عشرة ساعة ويحصل على الفرق وهو «فائض القيمة» في صورة أرباح لنفسه. هنا يكمن جوهر الاستغلال الرأسمالي للعمال الذي يتمثل في تشغيلهم عددا من الساعات يتجاوز العدد الذي يتقاضون عنه «أجرا حقيقيا». بذلك ينقسم

١١- Engels, Introduction, "Karl Marx, Wage Labour and Capital", in Marx. Engels, Selected Works, Vol.I, pp.76,77.

العمل اليومي إلى عمل يومي ضروري وعمل يومي بالمجان.(١٢)

« يعكس منوال العمل ، الذي تحوّل إلى عملية يصبح فيها الرأسمالي مستهلكا لقوة العمل، يعكس ظاهرتين مميزتين. الأولى أن العامل يعمل تحت سيطرة الرأسمالي الذي أصبح يمتلك عمله ؛ . . . والثانية أن الناتج أصبح ملكا للرأسمالي وليس العامل بصفته المنتج المباشر». «يتحول عمل العامل باستمرار من حركة إلى شيء بلا حراك (سلعة)». «تتجسد كمية محدودة من العمل، لساعة مثلا، في (كمية من) القطن . . . ونحن نقول العمل أي ما يبذله عامل الغزل من قوته الحيوية وليس عمل الغزل نفسه، . . . لأن ما يحتسب هنا هو بذل قوة العمل، وليس (مجموع) عمل الغزال». «يبلغ مجموع قيم السلع التي دخلت الانتاج ٢٧ شلنا (بينما) تبلغ قيمة الغزل ٣٠ شلنا. بهذا تزيد قيمة المنتج بمقدار التسع عن قيمة (مدخلات) الانتاج ؛ لقد تم تحويل ٢٧ شلنا إلى ٣٠ شلنا ؛ وتم خلق فائض قيمة بما يُعادل ٣ شلنات . . . لقد نجحت الخدعة وتم تحويل النقود إلى رأس مال». «إنني أؤكد أن العامل قد أنتج أجره خلال الساعات ٥ر٤٥ الأولى، أما الساعات ٥ر٤٥ الأخيرة فقد أنتج ربحك الصافي . . . لقد دفعت له (أجرا) مقابل الساعات الأولى وليس الأخيرة».(١٣)

ثم يبحث ماركس العلاقة بين فائض القيمة وزيادة الأرباح وتراكم رؤوس الأموال، وعلاقة كل ذلك بالمنافسة والاحتكار. فزيادة فائض القيمة الناتج عن التوسع الصناعي والاستغلال يؤدي إلى مضاعفة أرباح الرأسماليين التي يعيدون استثمارها كرؤوس أموال جديدة لشراء السلع الرأسمالية أي أدوات الإنتاج الرئيسية اللازمة للصناعة الثقيلة. وطمعا في الاستحواذ على نصيب أكبر من فائض القيمة، يدخل الرأسماليون في منافسة قاتلة يعمد فيها كل منهم إلى تخفيض أسعار السلع التي ينتجها ليبيع سلعا أكثر فتزداد أرباحه ويصبح أكثر قدرة على المنافسة وتخفيض الأسعار التي قد لا يتحمل منتجون آخرون تخفيضها كما سيلي ذكره.

وقد نال عامل المنافسة اهتماما خاصا في كتابات ماركس نظرا لتأثيرها على تطور نمط الانتاج وتداول الثروة، وبسبب نتائجها الاجتماعية والأخلاقية والقانونية. تتخذ المنافسة صورا متعددة

١٢- Marx Engels, "Manifesto of the Communit Party" Ibid., pp. 40,41.

١٣- Karl Marx: Capital, A Critical Analysis ofCapitalist Production, Tran. from German by S. Moore, E. Aveling, edited by F. Engels, Progress Publishers, Moscow 1965, Vol.I, pp. 184, 185, 189, 194, 227.

يلجأ فيها بعض المنتجين إلى وسائل مشروعة، بينما يلجأ آخرون إلى وسائل غير مشروعة تتنافى مع القانون والأخلاق. من الأساليب المشروعة اللجوء إلى تخفيض نفقات الإنتاج باستخدام آلات حديثة وتطبيق اختراعات جديدة ورفع إنتاجية العمال وزيادة الاستثمارات وتنظيم حملات إعلانية للتأثير في أذواق المستهلكين والاستئثار بالجانب الأكبر من طلبهم على حساب الرأسماليين الآخرين. ومن الوسائل غير المشروعة سرقة براءات الاختراع الجديدة لمنع الخصم من الاستفادة بها وترويج شائعات عن سوء نوعية سلعه أو الإساءة إلى مركزه المالي ودفع الرشاوي في الداخل والخارج لعقد صفقات أكثر وبالتالي تحقيق أرباح أعلى من الرأسماليين الآخرين وأحيانا تستخدم الجريمة المنظمة إلى حد القتل لإبعاد الخصم عن صفقة مربحة أو سوق متنازع عليها. تتمكن المشروعات الرأسمالية الكبيرة عن طريق تلك الوسائل بشقيها من تقليل نفقات إنتاجها ومن ثم بيع سلعها بأسعار أرخص من المشروعات الصغيرة والمتوسطة التي تعاني من ارتفاع نفقات الإنتاج. ويؤدي استمرار هذا الوضع إلى قلة الطلب على سلعها في السوق وتحملها للخسائر ثم تعرضها للإفلاس وخروجها من حلبة المنافسة فيتحول الرأسماليون الصغار إلى عمال بعد فقد رؤوس أموالهم.

يستنتج ماركس من ذلك أن المنافسة غير المتكافئة تقضي على المشروعات الرأسمالية الصغيرة والمتوسطة لصالح المشروعات العملاقة، أي أن السمك الكبير يأكل الصغير بلا رحمة ولا يتبقى في السوق إلا تلك المشروعات الكبيرة. بمعنى أن النظام الرأسمالي يتجه في تطوره إلى ظاهرة تركز رؤوس الأموال في أيدي فئة قليلة من كبار الرأسماليين وتحويل عدد كبير من صغار المنتجين والتجار إلى أجراء يعيشون على بيع قوة عملهم، وهو ما يسميه قانون تركز رؤوس الأموال وتحول الغالبية إلى عمال، مع بروز ظاهرة الاحتكار كقوة مسيطرة على السوق ثم على المجتمع والنظام السياسي نفسه.

من الناحية الاجتماعية ، يبحث ماركس علاقة تلك التطورات الاقتصادية بالبنية الاجتماعية وتأثيراتها السيئة على القيم واحتدام الصراع واختلال التوازن الطبقي لصالح الرأسمالية الاحتكارية وخاصة بعد أن تتفاقم أزمة البطالة بسبب تحول صغار المنتجين إلى أجراء كما سبقت الإشارة يضطرون إلى الانضمام إلى عمال آخرين فقدوا أعمالهم بعد إحلال الآلات محلهم ويتكون من مجموعهم ما يسميه ماركس بالجيش الاحتياطي من المتعطلين. ويستخدم الرأسماليون هذا الجيش من العمال العاطلين كسلاح للضغط على سوق العمالة. فعندما يطالب العمال المشتغلون بزيادة أجورهم أو تحسين ظروف عملهم يهددهم الرأسماليون بالطرد وإحلال المتعطلين محلهم

فيضطرون للخضوع للاستغلال وقبول العمل بأقل أجور تفاديا للبطالة . وتؤثر تلك التطورات تأثيرات سلبية على العلاقات الصناعية بين الطرفين وعلى مستوى معيشة الأغلبية وكذلك على الاستقرار الاقتصادي ، فتزداد الهوة اتساعا بين الرأسماليين والعمال حيث تستأثر طبقة قليلة العدد بوسائل وأدوات الإنتاج الرئيسية وتنعم بثراء فاحش ، وطبقة أخرى كبيرة العدد لا تملك غير قوة العمل وتعاني من البؤس والفاقة . ويؤدي تبلور الاستقطاب الاجتماعي وسوء الحال إلى شعور العمال وهم الأغلبية بالظلم الفادح الواقع عليهم ، وبذلك يتسبب الاستغلال الرأسمالي الشديد في توليد مشاعر الحقد لدى الأغلبية الكادحة والرغبة في التخلص منه . ويتخذ العمال غالبا مواقف إيجابية من تلك الأوضاع إذ يبدأون في التكتل وتكوين نقابات ثم اتحادات عمالية ضخمة للدفاع عن مصالحهم بشكل جماعي واللجوء إلى القوة من آن لآخر للضغط على الرأسماليين من أجل تحسين ظروف العمل ورفع الأجور وتخفيض ساعات العمل . ويتخذ ذلك الضغط صورا شتى منها التباطؤ في الإنتاج والإضراب عن العمل والاعتصام والتظاهر .

من الناحية السياسية ، تؤدي تلك الظروف والصراعات إلى ارتفاع وعي الطبقة العاملة ، واكتساب التناقضات بينها وبين الرأسمالية طابعا سياسيا متزايدا بعد أن يدرك الكادحون عجزهم عن الحصول على حقوقهم المغتصبة عن طريق الصراع الاقتصادي وحده فيكونون أحزابا عمالية أو ينضمون إلى أحزاب يسارية . وطبقا للآراء التي عبّرعنها ماركس في ذلك الوقت ، فإن الصراع الطبقي يزداد بالتدريج حدة وعنفا إلى أن تعلن الطبقة العاملة الثورة بصفتها الفئة التي تمثل أغلبية المجتمع وتتمكن من القضاء على النظام الرأسمالي عن طريق مصادرة أدوات الإنتاج الرئيسية وانتزاع السلطة منه فينتقل المجتمع إلى النظام الاشتراكي . وحيث إن الرأسمالية هي التي أوجدت الطبقة العاملة بهدف استغلالها وتحقيق أقصى الأرباح منها ، وحيث إن هذه الطبقة لا تقف مكتوفة الأيدي وإنما تنظم صراعا اقتصاديا وسياسيا طويلا ضد الرأسمالية ينتهي بالثورة والقضاء عليها ، فإن معنى ذلك أن الرأسمالية تحمل في طياتها بذور فنائها أو أنها تخلق حفاري قبرها على حد تعبيره وأن تطوراتها تولّد أسباب انهيارها ، فزوالها إذن أمر محتوم في رأي ماركس .[١٤]

يضيف لينين إلى المفهوم الماركسي لتطور النظام الرأسمالي تفسيره للمرحلة الهامة التي توقف عندها تحليل ماركس وذلك في دراسته «الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» .[١٥] يصف لينين هذه

١٤- Marx Engels, "Manifesto of the Communist Party", in, Selected Works, Vol.I, p.45. V. Afanasyev: Marxist Philosophy, pp. 209, 210. Hacker, pp. 547-551.

١٥- Lenin, Imperialism, The Highest Stage of Capitalism", in Selected Works, Vol.1, pp. 781, 782, 812, 813.

المرحلة بأنها أعلى من السابقة، ويشرح ذلك فيقول إن الاحتكار هو انتقال من الرأسمالية إلى مرحلة أعلى. فالاحتكارات تنشأ من المنافسة ومع ذلك لا تقضي عليها وإنما تتعايش معها مُولِّدة الكثير من الصراعات والعداوات الحادة. وأقصر تعريف للامبريالية عنده هو أنها المرحلة الاحتكارية للرأسمالية وإن كان يرى أنه تعريف غير كاف نظرا لاتساع آفاق هذه الظاهرة اقتصاديا وسياسيا وتاريخيا. ثم يَرْصد خمس سمات اقتصادية يعتبرها من السمات الأساسية للإمبريالية وهي:

- التركيز الكبير في الإنتاج ورأس المال وتطورهما إلى إنشاء احتكارات تلعب دورا حاسما في الحياة الاقتصادية.
- إندماج رأس المال المصرفي مع رأس المال الصناعي وتكوين رأس مال مالي Finance capital يؤدي إلى سيطرة الأقلية المالية على الحكم.
- يكتسب تصدير رأس المال أهمية استثنائية كبيرة بالمقارنة مع تصدير السلع.
- تكوين احتكارات دولية ضخمة من اندماج الوحدات الرأسمالية الكبيرة (كارتلات وترستات) تقوم باقتسام أسواق العالم فيما بينها.
- يتم بذلك الاقتسام الإقليمي لكل العالم بين القوى الرأسمالية العظمى.

وتُعتبر هذه المرحلة من التطور الاقتصادي للإمبريالية مدخلا هاما لفهم التطور اللاحق للنظام الرأسمالي بصفة عامة سواء في علاقة الرأسمالية بالطبقة العاملة في كل دولة على حدة، أو في العلاقات المتبادلة بين الدول الرأسمالية ببعضها البعض، أو العلاقات غير المتكافئة لهذه الدول مع الأمم التي خضعت لاستعمارها واستغلالها. ففي داخل الدول الرأسمالية، اشتدت المواجهة بين الطرفين واكتسب الصراع تدريجيا أبعادا سياسية علاوة على الخلافات التقليدية حول المصالح الاقتصادية، خاصة بعد أن نظم كل طرف صفوفه عن طريق الاتحادات والنقابات المهنية والأحزاب الطبقية على نحو ما سنوضح في البند التالي.

في مجال العلاقات المتبادلة بين الدول الرأسمالية الغنية، يشتد التنافس فيما بينها على استعمار أصقع الأقاليم من حيث الثروات المعدنية والزراعية وموارد الطاقة إلى درجة الدخول في حروب استعمارية لتقسيم أو إعادة اقتسام هذه الأقاليم. أما في علاقاتها مع الأمم الضعيفة والصغيرة، فقد فرضت الدول الإمبريالية الغنية حكمها عليها واشتد الاستغلال على شكل تصدير رؤوس الأموال وليس السلع فقط بهدف اقتضاء فوائد ربوية باهظة أفقرت تلك الأمم. بذلك اكتسبت الامبريالية سماتها السياسية والاجتماعية والتاريخية المميزة وأصبحت أكثر اعتمادا على ثروات وخيرات تلك الأمم. ويصف لينين الإمبريالية بالطفيلية والاضمحلال، وأنها عبارة عن رأسمالية

في مرحلة انتقال أو على شفا الانهيار، وسنعقب على هذا الرأي الأخير في التقويم النهائي في هذا الفصل.

يتضح مما سبق أن المفهوم الماركسي لتطور النظام الرأسمالي كما وضعه ماركس وطوّره تلامذته (وخاصة لينين) إهتم بابراز التناقضات الداخلية والخارجية التي يعاني منها هذا النظام. ويمكن تلخيص أهم هذه التناقضات ونتائجها فيما يلي:

- التناقض العميق في المصالح بين الأقلية الرأسمالية التي تمتلك وسائل الإنتاج الرئيسية في كل دولة، وبين الطبقة العاملة التي لا يمتلك أفرادها سوى قوة عملهم. أي أن هذا التناقض هو بين الصفة الفردية لملكية أدوات الانتاج الرئيسية (حيث يمتلك أفراد وشركات تمثل الأقلية في الأغلب معظم الأصول الانتاجية الحساسة)، وبين الصفة الجماعية للعمل (حيث يشارك ملايين العمال في عملية الانتاج بصفة جماعية). يحرك هذا التناقض الصراع الطبقي ويؤدي إلى الثورة وتغيير شكل ومضمون علاقات الإنتاج في المجتمع الاشتراكي الجديد. بعبارة أخرى، تعتبر العوامل الاقتصادية من بين أهم العوامل التي تدفع التطور وتسير عجلة التاريخ.
- التناقض بين القوى الرأسمالية المتنافسة داخل الدولة الواحدة بسبب فوضى الإنتاج والطمع في أرباح أعلى والرغبة في الاحتكار والاستئثار بالسوق، يؤدي هذا التناقض إلى هدر الموارد المادية والبشرية والطبيعية نتيجة الأزمات الدورية التي يعاني منها النظام الرأسمالي وما يستتبع ذلك من توقف للمصانع عن الانتاج وازدياد البطالة وضياع أجور العمال.
- التناقض بين الدول الإمبريالية الكبرى بسبب التنافس على استغلال خيرات الأمم الضعيفة ويؤدي هذا إلى انفجار الصراعات بينها في حروب استعمارية كما حدث في الحرب العالمية الأولى، وجزئيا في الحرب العالمية الثانية. ونلاحظ من جهتنا، أنه رغم استمرار هذا النوع من المنافسة، إلا أنه أمكن التحكم فيه بصورة كبيرة بعدة وسائل منها الشركات متعددة الجنسية، وذلك في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية حيث كان المعسكر الاشتراكي لا يزال يحتفظ بتماسكه. ويفتح انهيار هذا المعسكر الباب واسعا أمام تجدد هذه المنافسات وربما الصراعات المسلحة بين القوى الإمبريالية إما مباشرة أو بالوكالة لتوزيع الأسلاب وتحديد مناطق النفوذ الجديدة.
- التناقض بين الدول الإمبريالية من ناحية، وبين شعوب المستعمرات لنيل الاستقلال السياسي من ناحية أخرى كما حدث في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. وتتفق مواقف الأحزاب الوطنية والقومية في دول العالم الثالث (أي في المستعمرات السابقة) مع الموقف الماركسي إزاء هذا

التنـاقض وتـرى أنـه لا يزال قائـما. فبـدلا من الاحتـلال العسكري الفج الذي عرفته القـرون الماضية وحتى منتصف القرن العشرين، يتمثل التناقض بين الطرفين اليوم في صور جديدة من الغزو الاقتصادي والأيديولوجي وفرض حكم أقليات متخلفة عن طريق الإنقلابات العسكرية. وتعتـبر هذه الصـور الجـديـدة من الغـزو عقبات كأداء أمام محاولات التنمية الطموحة للشعوب حديثة الاستقلال لاسيما وأنها تتم في ظل ظروف غير مواتية بل وشديدة الصعوبة بسبب الميراث الاستعـماري الثقيـل، وعبء القـروض الـربـويـة للبنـوك الأجنبية، والشروط التعسفية لهيئات التمـويـل الـدوليـة، والخفض المتعمد لأسعار المواد الأولية التي تعتمد عليها دول العالم الثالث، والتجـارة الـدوليـة غير المتكـافئـة، والتـدخـل الخـارجي لإفشال التنمية المستقلة وفرض نموذج المشروع الرأسمالي الفردي الذي لا يتلاءم مع البنية الاقتصادية الهشة في كثير من هذه الدول.

ثانيا: المفهوم الماركسي للدولة:

يقـرن ماركس نشـوء الـدولـة بظهـور الطبقـات وتعددها. فهو يستخلص من تحليل التاريخ القـديم أن المجتمعـات البـدائيـة لم تعـرف جهـاز الـدولة لأنها كانت خالية من الطبقات، ومن ثم انعدمت الحاجة إلى وجود قوة إلزام أو قهر تحمي المصالح الطبقية. كان الأفراد في تلك المجتمعات ينتظمون في قبائل ولكل قبيلة رئيس يقوم بتصريف شؤونها وتوفير وسائل حمايتها من اعتداء القبائل الأخـرى. وعنـد النظـر في الشؤون الخـاصة بالقبيلة يجتمع أفرادها لمناقشتها في جو من التفاهم ثم أدى التطـور التـاريخي وتعقـد الحيـاة الاقتصـاديـة وظهور الملكية الفردية للأراضي والعبيد وانقسام المجتمـع إلى طبقـات متعـارضـة، أدى كل ذلـك إلى ظهـور الـدولة كسلطة عليا تقوم على حماية مصـالـح الطبقـة التي أتـاح لها تطور الإنتاج تفوقا على الطبقات الأخرى التي تمثل الأغلبية في تلك المجتمعـات. فجهـاز الـدولـة في رأيـه إذن هو سلاح في يد الأقليـة التي تمتلك كل شيء تستخدمه للمحافظة على وضعها المتميز، ولإخضاع الأغلبية لاستغلالها غير المشروع. كان ذلك هو الوضع منـذ ظهـرت الملكيـة الفردية لوسائل الإنتاج، ولا يزال على ما هو عليه حتى الآن رغم تغير طبيعة وشكل الطبقات الحاكمة والمحكومة[١٦]. بناء على هذا التحليل، يرى ماركس أنه إذا زال السبب أو الدافع لنشـوء الـدولـة انتفت الحـاجـة إلى وجـودها. فإذا نشبت ثورة وتم القضاء على النظام الرأسمالي القديم، وخاصة حق الأقلية في الملكية الفردية لوسائل الإنتاج الرئيسية، وانتقل المجتمع

١٦- Afanasyev, Marxist Philosophy, pp. 288, 299.

إلى نظام أرقى لا طبقات فيه، فإنه في هذه الحالة تزول الضرورة الموجبة للدولة. وفيما يلي استعراض لمفهوم ماركس للدولة في ظل مرحلة الاشتراكية، والأسباب التي استند إليها في القول بعدم الحاجة إليها في مرحلة الشيوعية حيث تفقد قيمتها وتزول .

يقرر ماركس أن الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية ثم إلى الشيوعية لا يكون أمرا فجائيا وإنما يحدث بالتدريج . ففي مرحلة الاشتراكية، تسترشد عملية توزيع عائد العملية الإنتاجية بشعار «من كل حسب قدرته، ولكل حسب عمله». أي أنه بعد تطبيق مبدأ تكافؤ الفرص بعدالة بين الجميع في المزايا المادية والمعنوية التي تكفلها الدولة، فإن كل فرد يحصل على أجر أو مقابل يعادل ما بذله من جهد، وبذلك يشغل المكان الذي تؤهله له قدراته. تنصب الجهود في هذه المرحلة على تحقيق هدفين هما زيادة إنتاج السلع والخدمات زيادة كبيرة، وتربية النفوس للتخلص من فردية وأنانية الفكر والتقاليد الرأسمالية .[١٧] في مرحلة الانتقال الاشتراكية هذه، تظل الدولة قائمة وتحتفظ بمؤسساتها وتسيطر عليها الطبقة العاملة والطبقات الكادحة الأخرى بصفتها تمثل الأغلبية الساحقة في المجتمع التي خلعت الرأسمالية وانتزعت منها السلطة . كما تُبذل الجهود لتدعيم جهاز الدولة حتى يمكن تهيئة الظروف وإزالة العقبات التي تعرقل الوصول إلى الهدف النهائي للماركسية وهو النظام الشيوعي .

يطلق ماركس على الدولة الاشتراكية في الفترة الانتقالية اصطلاح «دكتاتورية البروليتاريا»، أي دكتاتورية الطبقة العاملة التي تستكمل هدم مؤسسات وقوانين وعادات وتقاليد وفنون النظام الرأسمالي السابق، وتفتح المجال واسعا أمام نمو مؤسسات وقوانين وفكر وتقاليد تمثل مصالح الأغلبية العاملة التي استولت على جهاز الدولة. ولا تنظر الماركسية إلى دكتاتورية البروليتاريا كهدف في حد ذاته وإنما كوسيلة مؤقتة تتجسد فيها سلطة الأغلبية، وتقع على عاتقها مهمة تسخير موارد وأجهزة الدولة في تدريب الطبقة العاملة على تسيير الشؤون العامة وتطبيق المذهب الماركسي عمليا من أجل إعادة بناء المجتمع اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وثقافيا وأخلاقيا على أساس المفاهيم الجماعية الجديدة والتعاون والتآخي بين أفراد الأغلبية مع قمع بقايا المصالح والأفكار التي تعبر عن الأقلية الرأسمالية المخلوعة .[١٨]

تستمر دولة دكتاتورية البروليتاريا في فرض سلطتها حتى تستطيع وضع الانتاج كله في يد الأمة، وحتى تنجح في تطويره من حيث الكم والكيف. وليس هناك مدة محددة لفترة الانتقال، إذ

---

١٧. Ibid., p. 304.

١٨. Ibid, pp. 306, ff., Lenin, "The State and Revolution", Selected Works, Vol.2, pp. 350 ff.

يتحكم فيها بالدرجة الأولى مدى قدرة العاملين على توفير الأساس المادي للانتقال إلى المجتمع الشيوعي الذي يرفع شعار «من كل حسب عمله، ولكل حسب حاجته». بمعنى ضرورة توفير السلع والخدمات بقدر يكفي حاجات الأفراد بصرف النظر عن كمية العمل الذي بذله كل منهم مع افتراض تخلص هؤلاء الأفراد في الفترة الانتقالية من التكاسل والجشع، وبشرط إحساسهم المسؤول بأن مردود العمل والإنتاج والإبداع يعود عليهم في النهاية ولا تستأثر به أقلية مستغلة. عند ذلك يصبح الطريق مفتوحا لتحول المجتمع إلى طبقة واحدة منتجة، وينتهي الصراع الطبقي بعد زوال الطبقات واختفاء الخلافات التقليدية بينها، فيوصف بالمجتمع اللاطبقي الذي يمثل في رأيه البداية الصحيحة للتاريخ الإنساني.

ينسحب تأثير ذلك التطور على البروليتاريا نفسها فتختفي كطبقة وتزول سلطتها كدولة.[19] أي تنتهي دكتاتورية البروليتاريا، ويحل محلها اتحاد كبير يجمع الأمة كلها تندثر فيه رواسب الطبقية وما ينجم عنها من اختلافات واضطرابات. وبدلا من الدولة، يقوم ذلك الاتحاد الكبير بالسيطرة على عمليتي الانتاج والتوزيع، مع ملاحظة أن الماركسية المعاصرة قد أضافت شرطا آخر هو ضرورة اختفاء النظام الرأسمالي عالميا قبل إلغاء الدولة. ويرى كل من ماركس وانغلز أن هذا النمط الأخير من الاجتماع الإنساني سيكون اتحادا اختياريا يتعود فيه الناس على التزام مبادىء الاقتصاد الاشتراكي من تلقاء أنفسهم، وأن النجاح في المرحلة الانتقالية في تهذيب النفوس والتخلص من السلبيات الرأسمالية سيلغي الحاجة إلى استخدام القوة لإزالة الظلم وتحقيق العدالة.[20] فالكل سيعمل طواعية واختياريا مقابل الحصول على ما يُشبع الحاجات وبغض النظر عن قدر العمل المبذول. وهذا هو المفهوم الشيوعي الذي يتلخص في أن يبذل الفرد للمجتمع قدر طاقته من العمل المخلص، ثم يحصل على ما يحتاجه حتى لو زادت قيمته عما بذله من عمل. وبانتهاء الصراع الطبقي والمنازعات الفردية المميزة لمجتمعات الملكية الفردية، يتحول الإنسان الجديد مع أقرانه في ظل الاتحاد الكبير إلى الصراع مع الطبيعة من أجل مزيد من الارتقاء الفكري والمادي والمعنوي.

19- درس رواد الماركسية موضوع العلاقة بين الثورة وإلغاء الدولة كمؤسسة وتوقيت ذلك وتبودلت اتهامات كثيرة مع الفوضويين وغيرهم بالانتهازية والمروق وممالأة البرجوازية. وقد حرصوا على التفرقة بين الماركسية والفوضوية التي تعادي كل سلطة وتنادي بالغاء الدولة بعد الثورة مباشرة وعدم الاستفادة بجهازها لصالح البروليتاريا في مرحلة الاشتراكية خلافا لما قال به الماركسيون.
أنظر: Ibid., p. 350

20- Afanasyev, Marxist, Philosophy, pp. 326ff. Ibid, p. 368, 346.

ثالثا : العلاقة بين الفكر والمادة :

سبقت الإشـارة إلى أن دراسـة موقف ماركس من الـرأسمالية والاشتراكية تستلزم استعراض آراء سابقيـه من فلاسفـة الاقتصاد السياسي الانجليزي والاشتراكية الفرنسية. بالمثل، فإن بحث مفهومه للعلاقة بين الفكر والمادة يحتاج إلى استعراض المصدر الثالث للماركسية وهو الفلسفة الألمانية وخاصة كتابات كل من هيغل وفويرباخ.

يرى هيغل أن الأشياء المادية في الحياة تخضع للفكر البشري. فأية فكرة أو أطروحة Thesis عند نشأتها تحمل في طياتها عوامل فنائها لأنها لا تتصف بالصدق أو الكمال المطلق وإنما كمالها نسبي. لهذا فهي مُعـرضـة حتـما للنقد الذي يفندها وينفيها ويفتح المجال أمام نقيضها Antithesis ، وهذا النقيض بدوره يعارض الفكرة يعتبر في حد ذاته فكرة جديدة تتمتع بكمال نسبي أيضا ومن ثم تحمل بدورها بذور فنائها. يترتب على هذا الوضع أن يتولد من تعارض وتصادم النقيض بالفكرة الأولى فكـرة جديـدة تكـون بدورهـا معـارضة للنقيض، ويمكن تسميتها بنقيض النقيض أو نفي النفي Synthesis . هذه الفكرة الجديدة وهي تضم في ثناياها الفكرة الأولى ونقيضها تنتهي بالقضاء على الاثنين معا وتبقى متخذة صفة الفكرة تماما من حيث ما توجده من تطور، يستمر الصراع بين الأفكـار فينشأ في مواجهـة هذه الفكـرة الأخـيرة نقيض لها ويحدث تصادم بينهما فينشأ نقيض آخر، وهكـذا يستمـر الفكـر الإنسـاني في تطـوره الـدائم وينتقل من وضع إلى وضع آخر جديد. ويُطلق هيغل على عملية صراع الأفكار وتعاقبها وتأثيرها في الحياة اصطلاح العملية الجدلية، وتعتبر فكرة الصـراع ضروريـة لتفسـير الحـركة في التاريخ، وهذا الجانب الجدلي من فلسفة هيغل هو ما تأثر به ماركس بقوة.

يختلف ماركس عن هيغل في تحديد العلاقة بين الفكر والمادة، فقد أخضع هيغل واقع الحياة المادي للفكر، فالفكرة عنده مطلقة لها وجودها المستقل المنبعث من حركة العقل البشري. أي أن الفكـرة هي التي تؤثـر على الحيـاة المـادية والواقع اللذان يتشكلان طبقا لها. بعبارة أخرى، تكون النظم السياسية والاجتماعية عبارة عن تجسيدات مادية لفكرة أو مجموعة أفكار. كذلك فإن التطور الذي يطرأ على هذه التنظيمات والتحركات المضادة التي تتولد عنه تمثل إنتاج الفكر المنطقي المجرد النـاجم عن عمـل العقـل، أي أن العقل هو المتحكم والمؤثر في أحداث الحياة وواقعها المادي. إن المغـزى الهـام لذلـك هو أن هيغـل كان ينكـر أي انفصـال جوهري بين المادة والعقل، ويجعل المادة خاضعة له. وهو يعبر في كتاباته عن العقل البشري بالجوهر والوعي والروح معتبرا التاريخ وتطوره

بمثابة نمو للروح . بالتالي تكون قوانين التاريخ هي قوانين الروح ، فهي إذن عقلية ، وإذا لم تكن كذلك استحال على الإنسان تفسيرها .

ينحصر عمل الإنسان في رأي هيغل في نطاق اكتشاق قوانين التاريخ التي لا مناص للمرء من الخضوع لها في ظروف الزمان والمكان اللذان يعيش فيهما ، ومحاولة تحقيق إمكانات طبيعته المطيعة للقانون . ويؤدي تحقيق هذه الإمكانات إلى تقدم الفرد مما يساعد أيضا على تقدم المجتمع الذي ينتمي إليه هذا الفرد . ويذهب هيغل إلى القول إن تاريخ البشرية ليس سوى قصة تقدم الروح في مراحل نموعيها الذاتي ، والتاريخ كله في مختلف جوانبه ما هو إلا تاريخ الفكر أي تاريخ الفلسفة ، ثم يلخص رأيه في مقولته بأن فلسفة التاريخ هي تاريخ الفلسفة .

سيطرت فلسفة هيغل عل كل ميادين الفكر في المجتمع الألماني المثقف وصارت بمثابة مذهب رسمي يدين به كل من يدعي النضوج الفكري . ورغم رفض ماركس للأفكار المثالية لما وراء الطبيعة ، فإنه اعتنق فلسفة هيغل في شبابه ، وكان من المعجبين بها لسنوات طويلة . ثم حدث تحول في تفكير ماركس لأنه كان ينزع إلى الموضوعية . لهذا لم يتخذ موقفا سلبيا من فلسفة هيغل ، وإنما بدأ يضع مفهومه للطبيعة والمجتمع على أسس معاكسة لها ، ومما ساعد على ذلك ظهور كتاب جديد بعنوان بحث في الفلسفة الهيغلية للفيلسوف الألماني المادي لودفيغ فويرباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢) Ludwig Feuerbach .

إنتقد فويرباخ آراء هيغل وقلبها رأسا على عقب . فالقوة المحركة للتاريخ ليست قوة روحية كما قال هيغل ، ولكنها مجموعة الظروف المادية التي تدفع الناس الذين يعيشون في فترة معينة إلى التفكير والتصرف على نحو ما يفكرون ويتصرفون ، وأن كل معاناتهم المادية قد جعلتهم يطلبون العزاء في عالم مثالي لا مادي يظفرون فيه بالنعيم الأبدي في الحياة الأخرى ثوابا لهم على ما يلقونه من شقاء في الحياة الدنيا . وتمثل آراء فويرباخ تيارا فكريا جديدا كان يعمل على هدم الفلسفة الهيغلية القائمة على العقل وإحلال فلسفة جديدة محلها ترتكز أساسا على الماديات وتجعل المادة هي المحرك للعقل وليس العكس . وقد تأثر ماركس بالتيار الجديد وانعكس ذلك بجلاء في منهجه وكتاباته الفلسفية .

تتضح مما سبق العلاقة التي تربط بين الفلاسفة الثلاثة . فقد تأثر ماركس بفلسفة هيغل ولكن آراءه كانت تتناقض مع مضمونها المثالي ، وبعد أن ترك مرحلة الشباب ، تبنى الاتجاه المادي في فلسفة فويرباخ رغم نقده لهذا الأخير لأنه لم يستوعب ولم يفهم أبدا جدل هيغل الذي كان كل من ماركس وإنغلز يُكنان له كل التقدير والاحترام ، حتى لقد قال ماركس عن نفسه إنه تلميذ لهذا

المفكـر العمـلاق . ويمكن ملاحظـة هذه العـلاقـة في كثير من كتابات ماركس وخاصة في مقدمته للطبعة الألمانية الثانية من كتاب «رأس المال»، وكذلك فيما أورده إنغلز في كتابه «ثورة السيد أيوجين دورينج في العلوم».

« لا يختلف منهجي الجـدلي بالأسـاس عن منهـج هيغـل فقط، وإنما هو نقيضه تماما. فهيغل يعتقد أن حركة الفكر التي يقوم بها عقل الإنسان وتتجسد كفكرة . . . هي مبـدعـة العـالم الواقعي الذي ليس سوى الصورة الظاهرية للفكرة. أمـا بالنسبـة لي فإنني أعتقـد على العكس من ذلـك أن حركـة الفكر ما هي إلا انعكاس واقع العالم المادي على ذهن الإنسان، ومترجمة على صورة أفكار». [٢١] «نحن لا ندافع أبدا عن وجهة النظر الهيغلية التي تتخذ من الروح أو العقـل أو الفكـرة نقطـة بدء، وتعتبر العالم الواقعي نسخة من هذه الفكرة، وقد سبقنا فويرباخ إلى ذلك ورفضها». [٢٢]

يتلخص موقف ماركس إذن حول العـلاقـة بين الفكـر والمـادة في أنـه كان يؤمن بأن المـادة والطبيعة والوجود حقائق موضوعية خارج نطاق العقل البشري ومستقلة عنه. وتأتي المادة في المقام الأول لأنها مصدر الأحاسيس والأفكار وملهمة العقل الذي يعتبر تاليا لها ومشتقا منها. بذلك تأتي الأفكـار في المـرتبـة الثانية بالنسبة للمادة وتكون انعكاسا لها وللوجود، وبناء عليه تكون الفكرة نتاجا للمادة وترتبط بها إرتباطا وثيقا .

رابعا : المادية الجدلية والمادية التاريخية :

تعتبر الماركسية أن المادية الجدلية والمادية التاريخية هما الأساس النظري للاشتراكية العلمية. وقـد سميت المـاديـة الجـدليـة بهذا الأسم لأن أسلوبها في دراسة ظواهر الطبيعة ومنهجها في البحث والمعـرفـة جدليـان، كما أن تفسـيرهـا لظواهر الطبيعة ومفهومها لهذه الظواهر ماديان، [٢٣] وقد سبق تناول مصطلح المادية الجدلية في المبحث الثاني أعلاه عند دراسة منهج البحث عند ماركس.

أمـا المـاديـة التـاريخيـة فتعني تطبيق مبـادىء المـاديـة الجدلية على تطور المجتمع الإنساني، ويعتبرها ماركس نظرية علمية للتطور الاجتماعي ومنهجا للإدراك والتحول الثوري للمجتمع . وقد

٢١- Marx, Capital, Vol. p.19.

٢٢- F. Engels: Anti Düring, pp.457, 458.

٢٣- جماعة من العلماء السوفيت: المادية الديالكتيكية.

اختلف ماركس مع هيغل حول مضمون هذا المفهوم، ففي حين يرى هيغل أن الفكر أو الوعي هو الذي يحرك تطور التاريخ الإنساني، فإن ماركس اعتبر أن القوى الحقيقية التي تحرك هذا التطور بالطريقة التي حدث ويحدث بها إنما تكمن في العوامل الاقتصادية. بعبارة أخرى، اتجه ماركس وجهة اقتصادية مادية في تفسيره للتطور التاريخي للبشرية. ومن أجل هذا يسمى ذلك الاتجاه بالتفسير الاقتصادي أو المادي للتاريخ، ومقتضاه أن الشؤون الاجتماعية والسياسية والفكرية للبشرية تتأثر وتتكيف بظروف الانتاج وبعلاقات التبادل القائمة في المجتمع.

لقد اعترف ماركس بالتأثيرات العميقة التي يمارسها الفكر والفن على الحياة الانسانية، إلا أنه أوضح أنهما يخضعان فيما يتخذانه من صور لظروف وأوضاع الإنتاج. أي أن الهيكل الاقتصادي والقوى المادية للمجتمع (البناء التحتي) هي الأساس الصلب الحقيقي الذي يصوغ شكل الدولة وطبيعة السلطة والفكر ويؤثر في القوانين والعادات والتقاليد والفنون (البناء الفوقي).[٢٤] فالفكر الإنساني إذن ليس هو الذي يحدد حياة الإنسان، وإنما طريقة معيشة هذا الإنسان هي التي تحدد فكره ووعيه. على ذلك تكون طريقة إنتاج الوسائل المادية هي التي تحدد الجوانب الاجتماعية والسياسية والفكرية في الحياة.

تعتمد المادية التاريخية إذن على العوامل الاقتصادية في تفسيرها لأحداث التاريخ من حروب وثورات وقيام الدول وفنائها وظهور الطبقات الاجتماعية والصراع بينها. فمثلا، تفسر الماركسية كشف أمريكا برغبة كولومبوس في العثور على طريق الهند لنهب خيرات الشرق، وتفسر غزو التيوتون والتتر لغرب أوروبا بالقحط والمجاعة التي أصابتهم، وتفسر الحروب الصليبية بالرغبة في المحافظة على تجارة الغرب وحمايتها على حساب كل من العرب والأتراك، وتفسر ثورة الطهرانيين (البيوريتان) في انجلترا بأنها احتجاج على الضرائب غير المشروعة، وتفسر الحرب العالمية الأولى بالنزاع بين الدول الرأسمالية الصناعية على إعادة اقتسام المستعمرات لنهب المواد الأولية اللازمة لصناعة الغرب المتطورة.[٢٥]

٢٤- Afanasyev: ~Marxist Philosophy, pp. 234-236.

٢٥- ف. كيللي، م. كوفالزون: المادية التاريخية.

المبحث الرابع

تقويم إسهام ماركس

حظيت الفلسفة السياسية لماركس باهتمام استثنائي من جانب المؤيدين والمعارضين على السواء، وزاد من هذا الاهتمام تحولها إلى مذهب تجسد أولا في نظام سياسي محلي عند إنشاء الاتحاد السوفيتي بعد ثورة عام ١٩١٧، ثم في نظام عالمي بعد الحرب العالمية الثانية. ورغم تعرض هذا النظام للتفسخ، فستظل إسهامات ماركس وما قد يطرأ عليها من تعديلات موضع دراسة خلال العقود القادمة ليس فقط بسبب ما تمثله من تراث فكري وآليات حركة في يد بعض جيوب المقاومة للنظام الرأسمالي المنتصر، وإنما أيضا للتأثيرات الجانبية لهذه الإسهامات على بعض الأيديولوجيات والمنظومات الدولية الأخرى في العالم الثالث. وستحاول هذه ولا شك ملأ بعض الفراغ الناجم عن هذا التفسخ والانهيار تحقيقا لمصالح متعددة ليس أقلها صراع البقاء في وجه نظام رأسمالي لن تتغير «سماته الأساسية» السابق الاشارة إليها، بل وربما ستنفتح شهيته أكثر مما سبق على حساب الشعوب الضعيفة بسبب الخلل الشديد في ميزان القوى العالمي من جهة، ولتشتت القوى السياسية الفاعلة في العالم الثالث من جهة أخرى. سنستعرض في الأسطر التالية بعض وجهات النظر التقليدية المؤيدة والمعارضة، ثم نقد معاصر للماركسية كنموذج لما تكتظ به الموسوعات والمؤلفات حول هذا الموضوع .

آراء المؤيدين :

- يُعتبر ماركس أول من اكتشف جوهر الاستغلال في أسلوب الانتاج الرأسمالي وذلك بوضعه نظرية فائض القيمة التي أسهمت في إضفاء الطابع العلمي على مادة الاقتصاد السياسي.
- لم يكتف ماركس مثل الاشتراكيين الخياليين بنقد النظام الرأسمالي أو الاقتصاد على التأثر بالأوضاع غير الانسانية التي تمخضت عنه، وإنما طرح نظاما بديلا هو النظام الاشتراكي وعلى أسس نظرية قابلة للتطبيق، تلك هي الاشتراكية العلمية.
- حرر ماركس الفلسفة الألمانية والفلسفة عموما من قوالبها المثالية التي ورثتها عن هيغل، وبنى فلسفته الجديدة على مبادىء المادية الجدلية والمادية التاريخية.
- كان شديد التأثر وكذلك زميله إنغلز بالاكتشافات التي ظهرت في عصرهما في مجال العلوم

الطبيعية واستفادا منها في التوصل إلى مبادىء المادية الجدلية، ثم طبقا تلك المبادىء على تطور المجتمع الإنساني فتمكنا من التوصل إلى القواعد العامة التي تفسر وتحكم ذلك التطور ألا وهي المادية التاريخية.

- لم يقتصر ماركس على التأمل الفلسفي والكتابة العلمية وإنما شارك مشاركة فعالة في الأحداث السياسية لعصره وخاصة في الصحافة والمؤتمرات السياسية وإنشاء وتنظيم الاتحادات العمالية. أي أنه كان يرى ضرورة ربط النظرية بالتطبيق والرؤية الفلسفية بالعمل.
- كان مذهبه يمثل الأساس النظري لأحد أقوى نظامين من نظم الحكم المعاصرة.
- تأثرت بفلسفته السياسية وبدرجات متفاوتة معظم الأيديولوجيات والحركات السياسية في الدول النامية بالعالم الثالث.

آراء المعارضين :

- يُعتبر التفسير المادي للتاريخ وتركيز ماركس على الاقتصاد باعتباره العامل الموجه لتاريخ البشر رأيا فيه مبالغة لأنه يتغاضى عن عوامل أخرى تؤثر في مجرى التاريخ كالعوامل السياسية والاجتماعية .
- تنبؤات ماركس عن الرأسمالية غير صالحة للتطبيق في مختلف العصور. فقد تأثر عند صياغة آرائه بظروف الرأسمالية الحرة التي ميزت منتصف القرن التاسع عشر، والمغالاة في المذهب الفردي الذي يحظر تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي. ويختلف ذلك عن تطورات النظام الرأسمالي حيث زاد تدخل الحكومة للتخفيف من حدة مساوئه وذلك بإصدار التشريعات العمالية والاجتماعية .
- أخطأ ماركس في اعتقاده أن قيمة السلعة تتحدد على أساس كمية العمل التي بذلت في صنعها، ويستند ذلك النقد إلى أن العمل ليس العنصر الوحيد في الإنتاج وإنما توجد عناصر أخرى هي الأرض ورأس المال والتنظيم. وينفي المعارضون للماركسية مقولتها بأن رأس المال ما هو إلا عمل مختزن، ويعيبون عليها إغفال أهمية الدور الذي يلعبه الطلب على السلعة في تحديد قيمتها.
- أخطأ ماركس في قوله إن الاشتراكية لا تتحقق إلا بعد المرور بالنظام الرأسمالي الصناعي، بينما تدل الوقائع على الانتقال إلى الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي والصين الشعبية رغم أن اقتصادهما كان يغلب عليه في البداية الطابع الاقطاعي أكثر من الرأسمالي. كما لم تتحقق

الاشتراكية في الدول الصناعية القديمة مثل بريطانيا وفرنسا وألمانيا وانولا يات المتحدة .

- رأي ماركس حول الصراع الطبقي غير صحيح . فهو ليس أمرا محتوما كما أنه لا يقتصر على الصورة التي رسمها إذ توجد صور كثيرة للصراع داخل المجتمع .

ونختتم هذا التقويم بنموذج معاصر لنقد تنبؤات ماركس في أهم مجالين أثارا اهتمام وخوف الدوائر الليبرالية وهما مصير الرأسمالية ، وخصائص المجتمع الاشتراكي . فقد استند كروبسي[٢٦] في رفض تنبؤاته عن مصير الرأسمالية إلى أنه قد ثبت بعد مضي قرن على هذه التنبؤات خطأ الظن بأن استخدام الآلات سيؤدي إلى إطالة يوم العمل ، وأنه لابد ستحدث بطالة تقنية كبيرة ومتنامية ، وأن جانبا من البرجوازية سيتحول إلى بروليتاريا ، وأن الطبقة العاملة ستزيد فقرا ، وأن الاشتراكية هي ذروة الرأسمالية ونهايتها . ثم يدلل على صحة رأيه بما صدر فيها بعد من قوانين لتحديد ساعات العمل اليومي ، وتشجيع أسلوب المساومة الجماعية بين العمال وأرباب الأعمال ، وفرض ضرائب تصاعدية على الدخل ، ووضع قوانين للتعويضات ، والتأمينات ضد البطالة والمزايا الممنوحة لكبار السن ، وتشجيع العمالة الكاملة ، وحماية المنافسة ، والسيطرة على عرض النقود ، ودعم النشاط الزراعي . . . الخ . هذا ولا يمكن قبول دفاع كروبسي عن نمط الإنتاج الرأسمالي كقضية مسلمة ، إذ تكفي الإشارة إلى مشكلة واحدة وهي البطالة ومآسيها الاجتماعية وازدياد تفاقمها نتيجة التطور العلمي والتقني للحكم على دفاعه بأنه أقرب إلى الحماس الأيديولوجي منه إلى الاعتماد على الأسانيد العلمية . وهذه هي أحد أمثلة الأرضية الفكرية التي نبتت فيها آراء فوكوياما الكاتب الأمريكي الياباني الأصل بأنه ليس في الإمكان أحسن مما كان .

ثم يستعرض كروبسي تنبؤات ماركس عن المجتمع الاشتراكي الذي ستقع عليه مهمة تهيئة الظروف لتطبيق شعار «من كل حسب قدرته ، ولكل حسب حاجته» بين أناس أقرب إلى الأصدقاء يتسمون بالإخلاص والحكمة وعدم الفساد وتربط بينهم مشاعر طيبة بعيدة عن الأنانية . ويصف كروبسي حلم ماركس بأنه غير واقعي لأنه يتطلع إلى تحقيق أهداف سامية بوساطة رجال فضلاء لا يلجأون إلا إلى وسائل نبيلة ولا يستجيبون إلا للدوافع الطيبة ، كما ينتقد أيضا توقع ماركس بإمكان خلق أو تنشئة إنسان جديد لتحقيق هذه الأهداف ، ويرى أن ماركس إنما أراد إعادة تأهيل هذا الإنسان بوسائل اقتصادية عقلانية مستشهدا على ذلك بما أسماه اتفاقا في الرأي بين قدماء الفلاسفة وبين الفلاسفة المحدثين على أن الحياة السياسية تقوم على افتقار الإنسان إلى الكمال ، وأن استمرار هذه الحياة يرجع إلى أن طبيعة الإنسان تستبعد إمكانية رفع مستوى البشر

٢٦. Joseph Cropsey, "Karl Marx", in: Strauss and Cropsey, pp. 774-777.

إلى التفـوق والسمـو. وقـد أشار في ذلك إلى آراء كل من روسووتوماس باين التي فسرها من وجهة نظره بأنها تعني انعدام الأمل في ارتقاء الإنسان على مستوى المجموع .

تظـل هنـاك قضيـة أخـرى على صعيـد القيم هي نقـد موقف ماركس من العقيـدة الدينية ومغزاه، فقد وقع كما سبق القول تحت التأثير الإلحادي لفويرباخ وانعكس هذا على آرائه وخاصة في المـاديـة التـاريخيـة . والإلحـاد كما هومعـروف، تبلور في فلسفة محددة على يد الفيلسوف اليوناني ديمقريطيس في القرن الرابع قبل الميلاد. بعبارة أخرى، فإن أتباع هذا الاتجاه يمثلون تيارا مستمرا حتى اليوم، كما أن فشل ماركس في فهم معجزة الخلق لله سبحانه، إنما هو تداع وتواصل مع ذلك التيـار القـديم . من ثم، فإن المبـالغـة في اختصـاصـه بالنقـد على هذا القصور في فهمه إنما يخفي مشكلة أعمق هي موقفـه من رأس المـال والاستغـلال. لقـد عاشت المجتمعـات المتـديِّنة عشرات القرون دون أن تكتسب قضية الإلحاد فيها تلك الأبعاد الكبيرة التي أُضْفيت عليها منذ ظهور آراء ماركس. أكثر من ذلك، فقد عبر بعض الفلاسفة السياسيين عن آراء إلحادية مثل هوبز ومونتسكيو على سبيل المثال لا الحصر دون أن تنال نفس القدر من الاهتمام والتركيز اللهم إلا من بعض الدوائر الكهنـوتيـة والسيـاسية المحدودة. فهذا هو مونتسكيو، كما سبق البيان، يلقي بحثا في ندوة أكاديمية بوردو بعنوان «سياسة الرومان في موضوع الدين» ينتهي فيه إلى القول إن «الدين حيلة بارعة بأيدي الأغنيـاء لفـرض هيمنتهم على الفقـراء»، وهـو قول ليس بعيدا عما عبّر عنه ماركس من أن الدين أفيـون الشعـوب. والمـلاحـظ أن هذا القول لم يُثِرْ من الاحتجاج مثل ما أثارته مقولة ماركس لأنه لم تكن لدى مونتسكيـو نفس الـرؤي الاقتصـاديـة والاجتماعية التي يمكن أن تعصف بمزايا واستقرار النظام في ذلك الوقت. على العكس من ذلك، فقد حازت أطروحاته على إعجاب بعض الملوك والأبـاطـرة، تماما كما أغضى الليبراليون الطرف عن آراء هوبز الإلحادية، واعتبروه أعظم فيلسوف سياسي أنجبته الشعوب الأنجلوسكسونية.

الدليل الآخر على صحة هذا التفسير هو تحول التركيز الأيديولوجي والإعلامي الغربي من مهـاجمـة الشيوعية بعد انهيار المعسكر الإشتراكي إلى مهاجمة الإسلام كعقيدة وممارسة بصفته خطرا يتهـدد المفـاهيم الليـبراليـة الغـربيـة. هذه المفـارقـة التي تتمثل في مقاومة الإلحاد الشيوعي كأحد شعـارات المـواجهـة مع المعسكر المنهار، ثم في مقاومة الإيمان بالاسلام كأحد شعارات المواجهة مع القـوة المفـترضـة مستقبلا، لا تُعبر فقط عن تناقض وعدم تماسك هذا الموقف، وإنما تكشف أيضا الهدف الحقيقي والأهم وهو فرض الهيمنة السياسية والعسكرية والاقتصادية على العالم. يسترعي الانتبـاه أيضـا أن هذه الهسـتيريـا تحدث في وقت بلغ فيـه العـالم الإسـلامي أسوأ مراحل الضعف

والتفكك، فما الذي يمكن أن يحدث لو حققت إحدى الدول الإسلامية تقدما في مجال ما؟ ثم يسترعى الانتباه أخيرا أن مؤسسات صنع القرار في الغرب لم تتخذ خطوات حاسمة ضد التنظيمات اليهودية والمسيحية المتطرفة رغم أنها تلتقي مع مثيلاتها من التنظيمات الإسلامية المتطرفة في تهديد الاستقرار الوطني والأمن الإقليمي .

لعل الفكر السياسي الغربي بحاجة إلى مفكرين يواصلون رسالة التسامح والسمو التي بدأها روسو وغيره حتي يمكن التغلب على هَوَسْ التطرف السياسي والديني الذي بدأ يوطد أقدامه بسرعة في المجالس المحلية والنيابية الغربية . إن رعونة القوة The aroganceof power التي سبق أن حذَّر منها السناتور الأميركي الراحل وليام فولبرايت على وشك أن تفرض فكرها وأساليبها الجامحة لتسمم الجو الدولي مرة أخرى عن طريق مكارثية جديدة غير مبدئية بدأت تتغلغل في الغرب وحتى في بعض الدوائر العلمية والبحثية[٢٧] حيث تحذر «البحوث» دون مواربة من الإسلام باعتباره الخطر الأكبر الذي يواجه الغرب بعد زوال المعسكر الاشتراكي . وتتحدث بعض التيارات الغربية صراحة عن الصراع السابق بين الرأسمالية والشيوعية طوال السنوات السبعين الماضية بأنه كان يمثل مرحلة استثنائية ذات طبيعة خاصة، وانحرافا عن مسار الصراع المنطقي والطبيعي الذي يدور منذ قرون بين الحضارة الغربية والإسلام، وأنه بسقوط الشيوعية عاد الصراع إلى مجراه الطبيعي الصحيح .

٢٧ـ مصطفى علوي محمد، «النظام الدولي الجديد والإسلام»، موسوعة العلوم السياسية، المجلد ١، الكويت ١٩٩٣/١٩٩٤، ص ٨٩١ ـ ٨٩٤ .

فهرس المصادر العربية

أفلاطون . الجمهورية/ ترجمة ودراسة فؤاد زكريا تحت اسم جمهورية أفلاطون ـ القاهرة، ١٩٧٤.
إمام عبد الفتاح إمام. تطور الجدل بعد هيغل ـ بيروت. (سلسلة المكتبة الهيغلية ٨، ٩، ١٠) ـ (٣ جـ).
ـــــــ . دراسات هيغلية ـ القاهرة، ١٩٨٥.
ـــــــ . كيركغورد في قبضة هيغل. مجلة الفكر المعاصر، العدد ٦٧، القاهرة، سبتمبر، ١٩٧٠.
ـــــــ . المنهج الجدلي عند هيغل ـ القاهرة، ١٩٦٩.

بوليتزير، جورج . أصول الفلسفة الماركسية/ ترجمة وتعليق إسماعيل المهدوي ـ القاهرة، ١٩٥٧.
ـــــــ . المادية والمثالية في الفلسفة/ ترجمة إسماعيل المهدوي ـ القاهرة، ١٩٥٧.

توفيق الطويل. أسس الفلسفة ـ ط ٦ ـ القاهرة، ١٩٧٦.

ثروت أنيس الأسيوطي. فلسفة القانون (في ضوء التاريخ الإقتصادي والإجتماعي) ـ بغداد: مطبوعات جامعة بغداد، ١٩٧٦.
ثروت بدوي. أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ـ القاهرة، ١٩٦٧.

جماعة من العلماء السوفيت. المادية الديالكتيكية/ ترجمة مرعي والسباعي وجاموس ـ ط ٣ ـ دمشق، ١٩٧٣.
جميل صليبا. المعجم الفلسفي ـ ط ١ ـ بيروت، ١٩٧١.
جورج طرابيشي. معجم الفلاسفة ـ بيروت، ١٩٨٧.

حسن صعب. علم السياسة ـ ط ٤ ـ بيروت، ١٩٧٦.

راسل، برتراند. حكمة الغرب/ ترجمة فؤاد زكريا ـ سلسلة عالم المعرفة، ٦٢، الكويت، فبراير ١٩٨٣.
رايشنباخ، هانز. نشأة الفلسفة العلمية/ ترجمة فؤاد ذكريا ـ بيروت، ١٩٨٠.
روزنتال م.، يودين ب. الموسوعة الفلسفية/ ترجمة سمير كرم ـ ط ٢ ـ بيروت، ١٩٨٠.
روسو، جان جاك. خطاب في أصل التفاوت بين البشر/ ترجمة عادل زعيتر ـ سلسلة الروائع الإنسانية، القاهرة، ١٩٥٤.
ـــــــ . العقد الإجتماعي: أو مباديء القانون السياسي/ ترجمة بولس غانم ـ سلسلة الروائع الإنسانية، بيروت، ١٩٧٢.

زكريا إبراهيم. مشكلة الفلسفة ـ القاهرة، ١٩٧١.
زكي نجيب محمود. حياة الفكر في العالم الجديد ـ القاهرة، ١٩٥٣.
ـــــــ . نحو فلسفة علمية ـ القاهرة، ١٩٥٨.

ستيس، وولتر. فلسفة هيغل/ ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، ١٩٨٠.

صلاح قنصوه. نظرية القيم في الفكر المعاصر ـ بيروت، ١٩٨٤.
عبد المنعم الحفني. الموسوعة الفلسفية ـ القاهرة وبيروت، د.ت.
عزت قرني. الحكمة الأفلاطونية ـ القاهرة، ١٩٧٤.
عزمي إسلام. جون لوك ـ سلسلة نوابغ الفكر الغربي، ١٦، القاهرة، ١٩٦٤.
فؤاد زكريا. آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة ـ القاهرة، ١٩٧١.
ــــــــ . هيغل في ميزان النقد. مجلة الفكر المعاصر،العدد ٦٧، القاهرة، سبتمبر، ١٩٧٠.

كيللي ف.، كوفالزون م. المادية التاريخية/ تعريب أحمد داود ـ دمشق، ١٩٧٠.

لويس، جون. مدخل إلى الفلسفة/ ترجمة أنور عبد الملك ـ ط ٣ ـ بيروت، ١٩٧٨.

ماكيافيللي، نيكولو. الأمير/ تعريب خيري حماد ـ ط ٧ ـ بيروت، ١٩٧٥.
ــــــــ . مطارحات ماكيافيللي/ ترجمة صبري حماد ـ ط ٣ ـ بيروت، ١٩٨٢.

متياس، ميشيل. هيغل والديمقراطية/ ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ـ بيروت، ١٩٩٠.
مجموعة من العلماء السوفيت. الصهيونية نظرية وممارسة ـ بيروت ١٩٧٤.
محسن خليل. النظم السياسية والقانون الدستوري ـ الجزء الأول، الإسكندرية، ١٩٦٨.
محمد فتحي الشنيطي. المعرفة ـ ط ٢ ـ القاهرة، ١٩٥٧.
محمد محمود ربيع. تطوير التعليم في حقل العلوم السياسية كأداة للتنمية. مجلة العلوم الإجتماعية، المجلد ١٣، ٢، الكويت، صيف ١٩٨٥.
ــــــــ . مفهوم التغير الإجتماعي في الفلسفة السياسية لكارل بوبر. مجلة العلوم الإجتماعية، المجلد ١٧، ٢، الكويت، صيف ١٩٨٩.
ــــــــ . مناهج البحث في السياسة ـ مطبعة جامعة بغداد، بغداد، ١٩٧٨.
محمود قاسم. المنطق الحديث ومناهج البحث ـ ط ٦، القاهرة، ١٩٧٠.
مراد وهبه. المعجم الفلسفي ـ ط ٣، القاهرة، ١٩٧٩.
مصطفى علوي محمد . النظام الدولي الجديد والإسلام موسوعة العلوم السياسية، المجلد١ ، الكويت ١٩٩٣/١٩٩٤ .
هيغل، غيورغ. أصول فلسفة الحق/ ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ـ المجلد الأول، القاهرة، ١٩٨١.
ــــــــ . محاضرات في فلسفة التاريخ/ ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح، الجزء الأول: العقل في التاريخ، الجزء الثاني: العالم الشرقي، القاهرة، ١٩٨٦.
ــــــــ . موسوعة العلوم الفلسفية/ ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح، المجلد الأول، بيروت، ١٩٨٣.

فهرس المصادر الأجنبية

A

Afanasyev, V.: Marxist Philosophy, A Popular Outline, (Moscow, 1965).

Aiken, Henry D.: The Age of Ideology, The 19th Century Philosophers, (New York, 1956).

Almond, Gabriel/Powell, B.: Comparative Politics, A Developmental Approach, (Boston, 1966).

Apter, David E.: "Comparative Politics and Political Thought, Past Influences and Future Development" in: Eckstein, Harry/Apter, D., (eds.): Comparative Politics, A Reader, (New York, London, 1963).

——: Introduction to Political Analysis, (Cambridge, Mass., 1977).

Arblaster, Anthony: The Rise & Decline of Western Liberalism, (Oxford, 1984).

Arendt, Hannah: The Origins of Totalitarianism, (Cleveland and New York, Meridian edn. 1958, first publ. 1951).

Aristotle: The Ethics, trans. by J.A.K. Thomson, (Middlesex, Penguin Classics, 1955).

——: The Politics, trans, by T.A. Sinclair, (Middlesex, Penguin Classics, 1962).

Auerbach, Maurice: "The Philosophical Politics of Leo Strauss" in: Teaching Political Science (T.P.S.), A Symposium on Political Philosophy, vol. 12, 2, Winter 1984-1985.

Avineri, Shlomo: Hegel's Theory of the Modern State, (Cambridge, 1972).

B

Babeuf, G.: Manifesto of the Equals, trans. by S. Lukes: The Good Society, (eds.) A. Arblaster & S. Lukes, (London, 1971).

Ball, T.: "Theory and Practice: An Examination of the Platonic and Aristotelian Conceptions of Political Theory" in: Western Political Quarterly, Sep. 1972.

Baredat, L.P.: Political Ideologies, Their Origins and Impact, (New Jersey, 1979).

Barker, Ernest: Principles of Social and Political Theory, (Oxford 1961, first publ. 1951).

Barry, Norman P.: An Introduction to Modern Political Theory, (London, 1981).

Becker, Lawrence C.: Property Rights, Philosophic Foundations, (Boston, 1977).

Bligh, Donald A. (ed.): Methods and Techniques in Post Secondary Education, Educational Studies and Documents, No. 31, (Paris, UNESCO, 1980).

Bloom, Benjamin S. (ed.): Taxonomy of Educational Objectives, Handbook I, Cognitive Domain, (New York, 1956).

Bluhm, W.T.: Theories of the Political System, (Englewood Cliffs, N.J., 1978).

Boyer, A.: "Karl Popper", in: D. Huisman, et. al., (eds.), Dictionnaire des Philosophes, (Paris, PUF, 1984).

Brecht, Arnold: Political Theory, The Foundations of Twentieth Century Political Thought, (Princeton, New Jersey, 1959).

Bréhier, Emile: Histoire de la Philosophie, La Philosophie en Orient par Paul Masson - Oursel, (Paris 1957, 1 ère édn. 1938).

Broyles, David B.: "Political Philosophy and Liberal Education" in: T.P.S., vol. 12, 2, Winter 1984-1985.

Burdeau, Georges: Droit Constitutionnel et Institutions Politiques, (Paris, Onzième édn., 1965).
——: Traité de Science Politique, Tome II, L'Etat, (Paris, 1949).
Burnham, James: The Machiavellians, Defenders of Freedom, (New York, 1943).
Butterfield, Herbert: The Statecraft of Machiavelli, (London, 1960).

C

Carnap, Rudolf: The Logical Syntax of Language, (London 1959, first publ. 1937).
Chapman, J.W.: Rousseau, Totalitarian or Liberal? (New York, 1956).
Châtelet, François: Histoire des Idéologies, Tome 3, Savoir et Pouvoir du xviiie au xxe siècle, (Paris, 1971).
Chevallier, Jean-Jacques: Les Grandes Oeuvres Politiques, De Machiavel à Nos Jours, (Paris, Cinquième édn. 1957, 1 ère édn. 1949).
Cicero: Selected Works, trans. with an introd. by Michael Grant, (Middlesex, The Penguin Classics, 1960).
Comte, Auguste: Cours de philosophie positive, 6 vols., (Paris, 1830-1842).
Cox, Richard H.: Locke on War and Peace, (Oxford, 1960).
Crick, Bernard: In Defence of Politics, (Middlesex, Penguin, 1973, first publ. 1962).
Cropsey, Joseph: "Karl Marx" in: L. Strauss/J. Cropsey, (eds.), History of Political Philosophy, (Chicago and London, 2nd edn. 1973, 1981, first publ. 1963).
Cross, K. Patricia: Accent on Learning, 1979, in: T.P.S., vol. 9, 2, Winter 1981-1982.

D

Day, J.P.: "Locke on Property" in: Philosophical Quarterly, 16, 1, 1966.
Derathé, Robert: J.J. Rousseau et la Science Politique de son temps, (Paris, 1950).
——: "La religion civile selon Rousseau" in: Annales, xxxv, 1951-1952.
Deutsch, Karl W.: Politics and Government, How People Decide Their Fate, (Boston, third edn., 1980).
Dewey, John: "Development of American Pragmation" in: Contemporary American Philosophy, vol. II.
Drucker, H.M.: The Political Uses of Ideology, (London, 1974).
Drury, Shadia: "Robert Nozick and the Right to Property" in: A. Parel/T. Flanagan, (eds.): Theories of Property, (Ontario, 1979).
Dunn, J.: Rethinking Modern Political Theory, Essays 1979-1983, (Cambridge, 1985).
Duverger, Maurice: Méthodes De La Science Politiques, (Paris, 1959).

E

Easton, David: A Systems Analysis of Political Life, (New York, 1966).
——: "The New Revolution in Political Science" in: The American Political Science Review, vol. LXIII, 4, Dec. 1969.

Ebenstein, William: Modern Political Thought, The Great Issues, (New York, 2nd edn. 1960, first publ. 1947).
Engels, Friedrich: Anti-Düring, Herr Eugen Düring's Revolution in Science, (Moscow, 1954).

——: "Introduction" to: "Karl Marx, Wage Labour and Capital" in: Marx Engels, Selected Works, Foreign Languages Publishing House, vol I, (Moscow, 1955).

——: "Ludwig Feuerbach And The End Of Classical German Philosophy" in: Marx Engels, Selected Works, vol. II.

——: "Socialism, Utopian And Scientific" in: Marx Engels, Selected Works, vol. II.

Euben, J. Peter: "Class Ideology and Ancient Political Theory" A review in: Political Theory, vol. 8, 2, May 1980.

F

Feaver, George: "The Eyes of Argus, The Political Art of Niccolo` Machiavelli" in: Canadian Journal of Political Science, 17, 3, Sep. 1984.

Foster, Michael B.: Masters of Political Thought, (London, 1942).

Franklin, Julian H.: Jean Bodin and the Sixteenth Century Revolution in the Methodology of Law and History, (New York, 1963).

Friedrich, Carl J.: Man and His Government, An Empirical Theory of Politics, (New York, 1963).

G

Gay, P.: The Dilemma of Democratic Socialism, Edward Bernstein's Challenge to Marx, (New York, 1962).

——: The Enlightenment, an Interpretation, 2 vols., (London 1969).

Gibert, F.: "Machiavellism" in: P.P. Wiener (ed.): Dictionary of the History of Ideas, (New York, 1973).

Gierke, Otto: Natural Law And The Theory Of Society, 1500 to 1800, with a lecture on the Ideas of Natural Law and Humanity by E. Troeltsch, trans. with an introduction by Ernest Barker, (Boston, Mass., Beacon 1954, first publ. 1934).

Gobineau, Arthur de: Essai Sur L'Inégalité Des Races Humaines, Tome 1, Livre 1, (Paris, Deuxième édn. 1884, Prem. édn. 1853).

Godwin, William: Enquiry Concerning Political Justice, (Baltimore, 1976, London, Penguin 1981, first publ. 1793).

Goldsmith, M.M.: Hobbes's Science of Politics, (New York, 1966).

Golembiewski, Robert T., (et. al.): A Methodological Primer for Political Scientists, (Chicago 1969).

Grawitz, Madeleine: Méthodes Des Sciences Sociales, (Paris, Deuxième édn. 1974).

Gray, John N.: "John Stuart Mill On The Theory Of Property" in: Parel/Flanagan (eds.): Theories of Property.

Groth, Alexander J.: Major Ideologies, An Interpretative Survey of Democracy, Socialism, and Nationalism, (New York, 1971).

H

Hacker, Andrew: Political Theory (Philosophy, Ideology, Science), (New York and Chicago, 1961).

Hamburger, Joseph: Intellectuals in Politics, John Stuart Mill and the Philosophic Radicals, (New Haven and London, 1965).

Hampshire, Stuart: The Age of Reason, The 17th Century Philosophers, (New York, Mentor 1956).
Hayek, Friedrich A. von: Law, Legislation and Liberty, 3 vols., (Chicago, 1973-1979).
Heater, D.B.: Political Ideas in the Modern World, (New York, 4th rev. edn., 1972).
Hobbes, Thomas: Leviathan, Or The Matter, Form & Power Of A Common-Wealth Ecclesiasticall And Civill, (Paris, 1651), edited with an Introduction by Crawford B. Macpherson (Middlesex, Penguin 1968, first publ. 1951).
Hosper, John: Libertarianism, A Philosophy for Tomorrow, (Los Angeles, 1971).
Hudson, W.D. (ed.): The Is-Ought Question, (New York 1969).
Huntington, Samuel: Political Order in Changing Societies, (New Haven, 1966).

I

Iovchuk, M.: Philosophical Traditions Today, (Moscow, 1973).

J

Jackson, Robert M.: "Assessing a Political Skills Curriculum" in: T.P.S., vol. 8, 1, Oct. 1980.
Jaffa, Harry V.: "In Defense of Political Philosophy" in: National Review, Jan. 22, 1982.
James, William: Pragmatism, and Four Essays from The Meaning of Truth, (Cleveland and New York, Meridian 1963, first printing of combined edn. 1943).
Jacques, David: "Designing the Sequence of a Course" in: Donald Bligh (ed.): Methods and Techniques, UNESCO Documents, No. 31, (Paris, 1980).
Johnson, Chalmers: Revolutionary Change, (London 1968, first publ. 1966).

K

Kolb, Eugene J.: A Framework for Political Analysis, (Englewood Cliffs, New Jersey, 1978).

L

Lalande, André: Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, (Paris, 1951).
Lamprecht, I.: "Hobbes and Hobbesism" in" The American Political Science Review, vol. 34.
Laslett, Peter/Runciman, W. G. (eds.): Politics, Philosophy and Society, (Oxford, 1967).
Lecercle, J.L.: Du contract social, introduction, commentaires et notes explicatives, (Paris, Les Classiques du Peuple, 1968).
Lenin, Vladimir I.: "Imperialism The Highest Stage of Capitalism. A Popular Outline" in: Lenin: Selected Works, vol. 1, (Moscow, Foreign Languages Publ. House, 1960).
——: "The State And Revolution" in" Selected Works, vol. 2.

——: "Two Tactics Of Social Democracy In The Democratic Revolution" in: Selected Works, vol. 1.
Locke, John: Two Treatises of Government, (London, Dent 1984, first publ. 1924).

Lowenthal, David: "Montesquieu" in: Strauss/Cropsey: History of Political Philosophy.

M

Mace, C.A.: The Psychology Of Study, (London, Penguin, rev. edn., 1968).
Macfarlane, Leslie J.: Modern Political Theory, (New York, Barnes & Noble 1973, first publ. 1970).
Machiavelli, Niccolò: The Prince, a new translation by George Bull, (Middlesex, The Penguin Classics, 1961).
McNeilly, F.S.: The Anatomy of Leviathan, (London, 1968).
Macpherson, Crawford B.: "Introduction" to: Thomas Hobbes, Leviathan, (Middlesex, 1968).
—— (ed.): Property, Mainstream and Critical Positions, (Oxford, 1978).
——: The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke, (Oxford 1962, Eleventh Impression 1988).
Manuel/Manuel: Utopian Thought in The Western World, (Oxford, 1979).
Marx, Karl: Capital, A Critical Analysis Of Capitalist Production, trans. from German by S. Moore/E. Aveling, edited by F. Engels, (Moscow, Progress Publishers, 1965).
——: "Letter to L. Kugelman" in: Marx Engels, Selected Works, vol. II.
——/*Engels*: "*Manifesto of the Communist Party*", Selected Works, vol. I.
Mason, *John Hope*: *The Indispensable* Rousseau, (London, 1979).
Meinecke, Friedrich: Machiavellism, (New Haven, 1962).
Mill, John Stuart: Principles of Political Economy, (London, Penguin, 1970).
——: Three Essays, On Liberty, Representative Government, The Subjection of Women, with an Introduction by Richard Wollheim, (Oxford, Oxford University Press, 1975).
——: Utilitarianism, On Liberty, Essay on Bentham, edited with an Introduction by Mary Warnock, (London, Collins, 1962).
Miller, David/Coleman, J./Connolly, W./Rayan, A. (eds.): The Blackwell Encyclopedia of Political Thought, (Oxford, 1987).
——/Siedentop, Larry (eds.): "Introduction" to: The Nature of Political Theory, (Oxford, 1983).
Montesquieu: De L'Esprit des Lois, Les Grands Themes, édite par J.P. Mayer et A.P. Kerr, (Paris, 1970).
Montgomery, E.R.: Toward Democracy, Great Documents of History, (New York, 1967).
Morris, Clarence (ed.): The Great Legal Philosophers, Selected Readings in Jurisprudence, (Philadelphia, 1959).
Murray, R.M.: The Political Consequences of the Reformation, (New York, 1960).
Muschamp, D.: "Rousseau and the General Will" in: D. Muschamp (ed.): Political Thinkers, (New York, 1986).

N

Nelson, Brian R.: Western Political Thought, From Socrates to the Age of Ideology, (Englewood Cliffs, N. J., 1982).

Newman, Stephen L.: Liberalism at Wit's End, The Libertarian Revolt against the Modern State, (Ithaca, 1984).
Nozick, Robert: Anarchy, State and Utopia, (Oxford, 1974).

O

Oakeshott, Michael: On Human Conduct, (Oxford, 1975).
Oizerman, Theodor: Problems of the History of Philosophy, (Moscow, 1973).

P

Parel, Anthony/Flanagan, Thomas (eds.): Theories of Property, Aristotle to the Present, (Ontario, 1979).
Paul, Leslie: The Englis Philosophers, (London, 1952).
:Pennock, J. Roland/Smith, David G.: Political Science, An Introduction, (New York, 1964).
Plato: The Republic, trans. by H.D.P. Lee, (Middlesex, The Penguin Classics, 1955).
Plekhanov, Giorgi: Selected Philosophical Works, vol. 1, (Moscow, Second rev. edn. Progress Publishers, 1974).
Popper, Karl Raymond: The Open Society and Its Enemies, vol. 1, The Spell of Plato, (London 1945).
——: The Open Society and Its Enemies, vol. 2, The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath, (London 1962).
Prélot, Marcel: La Science Politique, (Paris, Que Sais-Je? No. 909, 1963).

Q

Qualter, Terence H.: Conflicting Political Ideas in Liberal Democracies, (Toronto, 1986).

R

Rabie, Muhammad Mahmoud: The Political Theory of Ibn-Khaldun, (Lyden, 1967).
Rand, Ayn: The Virtue of Selfishness, A New Concept of Egoism, (New York, 1964).
Rawls, John: A Theory of Justice, (Oxford, 1972).
Rayan, Alan: "Hobbes, Toleration, and the Inner Life" in: D. Miller/L. Siedentop (eds.): The Nature of Political Theory.
Raz, Joseph: The Morality of Freedom, (Oxford, 1986).
Rejai, Mostafa: Comparative Political Ideologies, (New York, 1984).
—— (ed.): Decline of Ideology, (Chicago and New York, 1971).
Resnick, David: "John Locke and the Problem of Naturalization" in: Review of Politics, vol. 49, 3, Summer 87.
Richter, Melvin: The Politics of Conscience, T.H. Green and His Age, (London, 1964).
Roesch, Eugene J.: The Totalitarian Threat, The Fruition of Modern Individualism as seen in Hobbes and Rousseau (New York, 1963).
Rosenthal, M./Yudin P. (eds.): A Dictionary of Philosophy, (Moscow, 1967).
Rothbard, Murray N.: For A New Liberty, The Libertarian Manifesto, (New York, rev. edn., 1978).
Rousseau, Jean Jacques: Du contrat social, Discours sur les sciences et les arts, Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes. Presentation de

Henri Guillemin, (Paris, Union Générale d'Editions, 1973).
——: Emile, Oeuvres Complètes, édite par: B. Gagnebin, M. Raymond, (Paris, Pléiade, 1959).
——: Political Writings, trans. and edited by Frederick Watkins, (Edinbourgh, 1953).
Ruggiero, Guido de: The History of European Liberalism, trans. by R. G. Collingwood, (Boston 1959, first publ. 1927).
Russel, Bertrand: History of Western Philosophy, and its connection with political and social circumstances from the Earliest Times to the Present Day, (London 1961, first publ. 1946).

S

Sabine, George Holland: A History of Political Theory, (London, third edn. 1961, first publ. 1937).
Santillana, Giorgio de: The Age of Adventure, The Renaissance Philosophers, (New York, Mentor, 1956).
Sarton, George: A History of Science, Ancient Science through The Golden Age of Greece, (Cambridge, Mass, 1959, first publ. 1952).
Schaar, John H./Wolin, Sheldon S.: "Essays On The Scientific Study of Politics, A Critique" in: American Political Science Review, vol. 57, 1,March 1983.
Schlatter, Richard: Private Property, The History of an Idea, (London, 1951).
Schlesinger, Ina: "Understanding Political Science, A Matter of Skills" in: Politics in Perspective, T.P.S., vol. 8, 2, Jan. 1981.
Schochet, Gordon J.: "The family and the origins of the State in Locke's Political Philosophy" in: John W. Yolton (ed.): John Locke, Problems and Perspective, (Cambridge, 1969).
Shaw, George Bernard (ed.): Fabian Essay, (London, 1962).
Snyder, B.R.: The Hidden Curriculum, (Mass. M.I.T., 1970).
Snyder, Louis L.: The New Nationalism, (New York, 1968).
Soles, David E.: "Intellectualism and Natural Law in Locke's Second Treatise Treatise" in: History of Political Thought, vol. 8, 1, Spring 1987.
Storing, Herbert: What The Anti-Federalists were For, (Chicago, 1983).
Strauss, Leo/Cropsey, Joseph (eds.): History of Political Philosophy, (Chicago and London, Second edn. 1973, 1981, first publ. 1963).
——: The Philosophy of Hobbes, Its Basis and Its Genesis, trans. by Elsa M. Sinclair, (Oxford, 1936).
——: What is Political Philosophy? And Other Studies, (New York, 1959).

T

Taylor, Charles: "Neutrality in Political Science" in: Peter Laslett/W.G. Runciman (eds.): Politics, Philosophy and Society, (Oxford, 1967).
Ten, C.L.: "Locke on Political Authority, Property and Toleration" in: David Muschamp (ed.): Political Thinkers, (new York, 1986).
Touchard, Jean (et. al.): Histoire Des Idées Politiques, Des origines au XVIII[e] Siecle, (Paris, 5e édn. 1975, 1ère édn. 1959).
Tully, James: A Discourse on Property, John Locke and his Adversaries, (London, 1980).

Tumanov, V.A.: Contemporary Bourgeois Legal Thought, A Marxist Evaluation of the Basic Concepts, (Moscow, 1974).

W

Wagar, Warren (ed.): The Idea of Progress Since the Renaissance, (New York, 1969).
Wasby, Stephen L.: Political Science, The Discipline and its Dimensions, An Introduction, (New York, 1970).
Webb, S./Webb, B.: A Constitution for the Socialist Commonwealth of Great Britain, (London, 1920).
Winn, Ralph B.: "Epicurus" in: Dagobert R. Runes (et. al.): Dictionary of Philosophy, (Totowa, N.J., 15th rev. edn., 1965).
Wiser, James L.: Political Philosophy, A History of the Search for Order, (Englewood Cliffs, N.J., 1983).
Wolin, Sheldon S.: Politics and Vision, Continuity and Innovation in Western Political Thought, (London, 1960).
Wood, Ellen M./Wood, Neal: Class Ideology and Ancient Political Theory, Socrates, Plato and Aristotle In Social Context, (Oxford, 1978).

Y

Yolton, John W.: Locke and the Compass of Human Understanding, (Cambridge 1970).
Young, Robert: "Luther and the Temporal Kingdom" in: David Muschamp (ed.): Political Thinkers, (Hampshire & London, 1986).

الفكر السياسى الغربى

فهـرس الأعـلام

أ

ب

ت

ث

ج

ر

ز

س

ش

ع

غ

ف

ق

١٠٤ ، ١٠٨

ك

ل

م

ن

هـ

و

ى

كتب ودراسات أخرى للمؤلف

*** الكتب :**

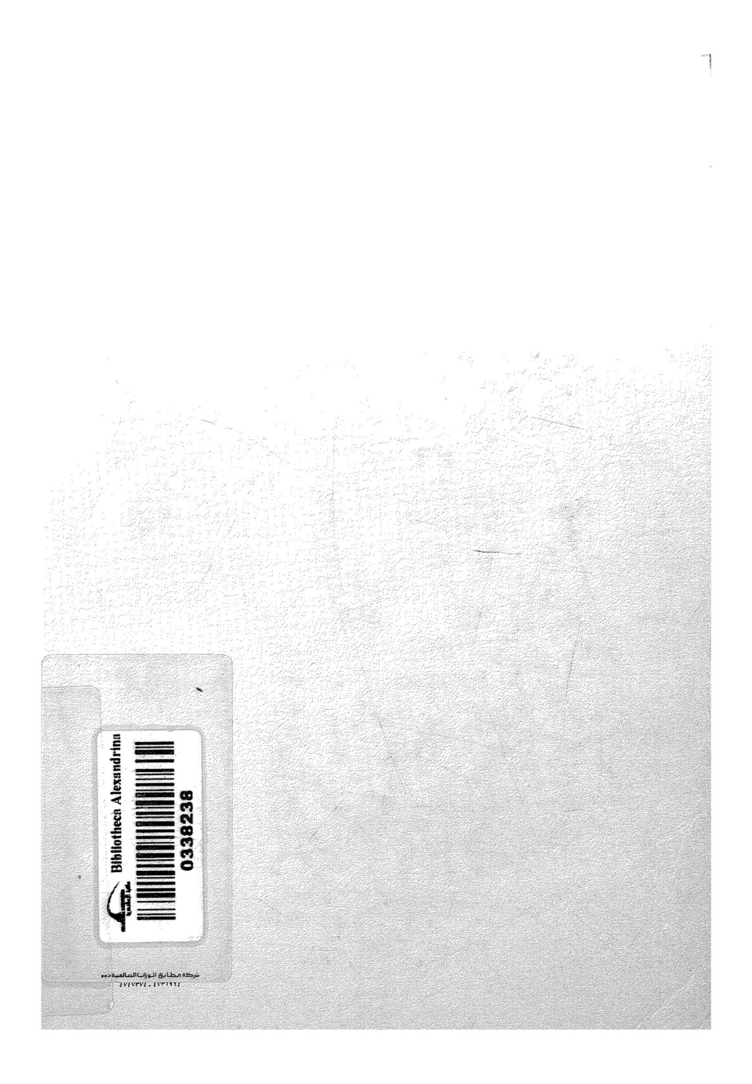
- النظرية السياسية لابن خلدون (بالانجليزية)، دار نشر بريل، لايدن، هولندا ١٩٦٧
- أزمة الفكر الصهيوني المعاصر، دار النهضة العربية، ط١، القاهرة ١٩٧١
- أزمة الفكر الصهيوني المعاصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، بيروت ١٩٧٩.
- مشاكل الحكم في أفريقيا، دار مكتبة الفكر، طرابلس وبيروت ١٩٧٤
- مناهج البحث في السياسة، مطبعة جامعة بغداد، بغداد ١٩٧٨
- مناهج البحث في العلوم السياسية، مكتبة الفلاح، ط٢، الكويت ١٩٨٧.
- الأيديولوجيات السياسية المعاصرة (قضايا ونماذج) ، كاظمة للنشر والتوزيع، الكويت ١٩٧٩
- النظرية السياسية لابن خلدون (دراسة مقارنة في النظريات الإسلامية والفكر السياسي الإسلامي) ، دار الهنا، القاهرة ١٩٨١
- آراء في الصحوة الإسلامية وموقف الإسلام من الأيديولوجيات المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة ١٩٨٥

*** الدراسات :**

- الإقليمية والعالمية في الفكر السياسي (بالانجليزية)، **مجلة مصر المعاصرة**، القاهرة، أكتوبر ١٩٦٩
- الزنجية في الفكر السياسي، **مجلة العلوم القانونية والاقتصادية**، جامعة عين شمس، يوليو ١٩٧٢
- مقدمة لدراسة النظام السياسي في سوريا، **المجلة القانونية التونسية**، مركز الدراسات والبحوث بكلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة تونس، تونس ١٩٨٠
- أسس وسمات نظام الحكم في الدولة الإسلامية، **كتاب الثقافة الإسلامية**، مطبعة جامعة الكويت، الكويت ١٩٨١
- تطوير التعليم في حقل العلوم السياسية كأداة للتنمية، **مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد ١٣، ٢، الكويت، صيف** ١٩٨٥
- **مفهوم التغير الاجتماعي في الفلسفة السياسية لكارل بوبر، مجلة العلوم الاجتماعية**، المجلد ١٧، ٢، الكويت، صيف ١٩٨٩

تـــم بحمـــد الله




Bibliotheca Alexandrina
03382238